

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



**A construção de identidades em festivais:  
uma análise de como as identidades se formam  
no Burning Man**

MANUELA ALLO DA COSTA

Tese orientada pelo Professor Doutor Nelson Pinheiro, especialmente elaborada para a obtenção do grau de mestre em Estudos de Cultura e Comunicação

2020

MANUELA ALLO DA COSTA

**A construção de identidades em festivais:  
uma análise de como as identidades se formam no Burning Man**

Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa como requisito para a obtenção do grau de mestre em Estudos de Cultura e Comunicação.

Orientador: Professor Doutor Nelson Pinheiro Gomes

Lisboa  
2020

## **Agradecimentos**

A produção acadêmica é um processo que se constrói no coletivo e, portanto, meu agradecimento se estende a todos com os quais tive oportunidade de conviver, debater e trocar experiências ao longo desta jornada no mestrado de Estudos de Cultura da Faculdade de Letras. Neste ponto, incluo tanto o excelente quadro docente, com menção especial à Professora Doutora Maria Teresa Barbieri de Ataíde Malafaia e ao Professor Doutor Carlos Gouveia, quanto aos colegas com os quais tive o prazer de conviver durante as aulas e que muito me ensinaram a partir dos nossos debates, sempre tão profundos e enriquecedores.

Mais especificamente, gostaria de agradecer ao meu professor orientador Doutor Nelson Pinheiro Gomes por todo o seu suporte (intelectual e emocional) durante esta trajetória. Sua confiança e estímulo ao meu desenvolvimento enquanto pesquisadora e mestranda me acompanharam nos últimos anos e foram decisivos não só na conclusão deste trabalho como na escolha do caminho que percorro enquanto acadêmica dos Estudos de Cultura. Gostaria de agradecer também à Juliana Rodrigues, Bruna Borelli e Illa Branco, três grandes amigas de vida e companheiras acadêmicas que admiro imensamente e que dividiram comigo conhecimento e experiências durante o processo de escrita.

Minha imensa gratidão ao meu companheiro de vida, Felipe Carvalho de Castilho, com quem compartilhei as angústias e alegrias do processo e que foi o grande incentivador desta pesquisa, através das suas palavras e atitudes, não poupando esforços para que eu pudesse crescer e me desenvolver academicamente. Assim como a minha mãe Cristina Allo, meu pai José Manuel Allo e meu irmão Diego Allo, que apoiaram incondicionalmente esta minha empreitada de cruzar o oceano desde o Brasil à Portugal em busca do meu desenvolvimento acadêmico e que, durante toda a minha vida, me forneceram o suporte emocional e afetivo para que eu pudesse percorrer meus caminhos até aqui.

## Resumo

O presente estudo consiste na investigação da construção identitária, em especial quando relacionada com festivais. A partir de uma revisão teórica multidisciplinar entendemos que as identidades são produtos sociais construídos através da interação com o outro, e constituem a nossa forma de operar em sociedade. Para isso, elas precisam ser traduzidas em comportamentos e discursos simbólicos, que são então apreendidos pelos demais e, mediante esta troca, significadas e ressignificadas consoante os *feedbacks* que recebemos dos grupos sociais com os quais nos identificamos e dos quais queremos manter-nos distantes. Uma vez que a construção identitária é um processo social, escolhemos a análise dos festivais enquanto espaços de socialização que podem exercer influência nas identidades dos seus participantes. No decurso da revisão da literatura relativa a esta temática constatamos que os festivais são espaços de articulação de identidades, uma vez que funcionam como rituais de significação de um sistema de símbolos através da vivência em comunidade de estilos de vida específicos, em um evento que se descola da vida cotidiana e das suas rígidas estruturas sociais. Para tanto, desenvolvemos um estudo de caso baseado em entrevistas em profundidade semiestruturadas com participantes do festival *Burning Man*, em que concluiu-se que a fuga da realidade cotidiana proporcionada pelos festivais, a realidade utópica que ele oferece, a troca de experiências, a vivência comunitária com pessoas cujas histórias de vida são inspiradoras e a oportunidade de autoconhecimento faz com que os festivais, em especial os de contracultura, assumam um aspecto de rito de passagem, constituindo ambientes seguros e acolhedores para que os seus participantes tenham maior liberdade de testar e performar identidades que até então estavam reprimidas nas suas vidas cotidianas.

*Palavras-chave: Identidades, Festivais, Comunidade, Rituais, Burning Man.*

## **Abstract**

This study aims to understand identity constructions, particularly when related to festivals. Starting with a literature review focused on a multidisciplinary approach of the subject, we see how identities are constructs that arise from social interaction. Also, they comprise our ways of being in society. Therefore, identities should be translated into symbolic behaviors and discourses, which are, then, absorbed by others. Throughout this social exchange, they are signified and re-signified, according to the feedback one receives from their respective social groups. Since identity construction is a social process, we chose to analyze festivals as spaces for socialization that can influence their participants' identities. As we scrutinize the literature review of current festivals, we recognize they are spaces for the negotiation of identities, while they function as signifying rituals that comprise a system of symbols throughout the community's experience related to specific lifestyles, in an event that detaches from everyday life and is fixed social structures. Finally, we developed a case study based on semi-structured in-depth interviews with Burning Man's participants. Our results show that the escape from everyday realities provided the utopian reality experienced in the festivals, the sharing of experiences by people who have inspiring life stories, and the opportunity for self-immersion. Festivals, especially counterculture festivals, function as a rite of passage, as they establish safe and welcoming environments for their participants to have greater freedom to test and perform identities that were, until then, repressed in their daily lives.

*Keywords: Identities, Festivals, Community, Rituals, Burning Man.*

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Sistema de controle do processo identitário .....	21
Figura 2: Mapa de <i>Black Rock City</i> 2019 .....	60

## SUMÁRIO

<b>Introdução .....</b>	<b>8</b>
<b>1    Identidades .....</b>	<b>11</b>
1.1 Identidades em fragmentos .....	13
1.2 A narrativa do eu e o discurso identitário .....	17
1.3 Comportamento e Identidades .....	19
1.4 Identidades e objetos simbólicos .....	23
1.5 Grupos sociais e a influência nas identidades .....	26
1.6 Considerações .....	31
<b>2    Festivais .....</b>	<b>35</b>
2.1 A ritualização do festival .....	38
2.2 O festival e o aspecto comunitário .....	41
2.3 O festival enquanto mentalidade e estilo de vida .....	48
2.4 Considerações .....	52
<b>3    Estudo de Caso: <i>Burning Man</i> .....</b>	<b>55</b>
3.1 O <i>Burning Man</i> .....	59
3.2 Metodologia .....	66
3.3 Apresentação dos entrevistados .....	67
3.4 Leitura das entrevistas .....	72
3.5 Considerações .....	90
<b>Considerações finais .....</b>	<b>95</b>
<b>Referências bibliográficas .....</b>	<b>100</b>
<b>Apêndice .....</b>	<b>107</b>

## Introdução

Investigar o complexo conceito de identidades joga luz em dinâmicas sociais importantes do ponto de vista da análise das culturas, uma vez que os Estudos Culturais têm grande interesse em “questões de significados sociais compartilhados, isto é, as várias maneiras pelas quais entendemos o mundo”<sup>1</sup> (Barker & Jane, 2016, p. 7). Através das nossas identidades, nós atuamos em sociedade, nos relacionamos um com os outros, produzimos significantes e significados e somos agentes ativos da cultura.

Quando entendemos as identidades não como algo estático e inerente ao ser humano, mas sim como uma construção social a partir da produção de significados (Barker & Jane, 2016, p. 11), compreendemos que estudar identidades é também explorar as dinâmicas sociais que regem símbolos culturais e processos de significação. Neste sentido, delimitamos a nossa pesquisa ao estudo da construção identitárias através das experiências de festivais, uma vez que estes eventos atuam como espaços de socialização que operam em um tempo/espço delimitado e que, em se tratando dos festivais de contra-cultura, mantêm-se alheios à vida e à rotina cotidiana. Para o estudo de caso, escolhemos um festival específico, o *Burning Man*, por se tratar de um expoente no cenário da contracultura e uma experiência cultural com muito impacto na vida dos que já tiveram a oportunidade de lá estar.

Como abordamos dois conceitos bastante amplos e complexos, este estudo se pretende multidisciplinar, sem se restringir a apenas uma área acadêmica: o objetivo aqui será o de caminhar pelas diversas áreas de estudo que investigam a temática das Identidades e dos Festivais, assimilando e cruzando as diferentes teorias e enfoques no intuito de criar um referencial teórico multidisciplinar, um campo de diálogo entre as variadas visões das Humanidades. Se os Estudos Culturais são, como nos diz Barker e Jane (2016, p. 7), “um

---

<sup>1</sup> Tradução nossa. Citação original: “questions of shared social meanings, that is, the various ways we make sense of the world.” (Barker & Jane, 2016, p. 7)



campo interdisciplinar no qual perspectivas de diferentes disciplinas podem ser selecionadas de maneira seletiva para examinar as relações de cultura e poder”<sup>2</sup>, entendemos que essa investigação não tinha como ser diferente. Portanto, ao longo deste trabalho, entraremos em contato com teóricos de distintas correntes acadêmicas, em especial dos Estudos de Cultura, da Psicologia Social, da Sociologia, da Antropologia e da Teoria do Comportamento do Consumidor.

No primeiro capítulo, a investigação enfocará o conceito de Identidades. A partir desta abordagem multidisciplinar, pretendemos entender profundamente este conceito com o intuito de investigar as dinâmicas sociais envolvidas na construção identitária e como que elas afetam esse processo que não é apenas individual, como social e coletivo. Ao longo do capítulo, apoiaremos-nos nos estudos dos teóricos da modernidade atual e suas leituras sobre as identidades, em especial Zygmunt Bauman (2005), Stuart Hall (1997, 2000, 2006) e Anthony Giddens (1991), assim como estudiosos da Teoria da Identidade, entre os quais Stryker e Burke (2000), Burke & Reitzes (1981) e Burke & Stets (2009) e autores da Teoria do Comportamento do Consumo (Belk, 1998; Cova & Cova, 2002; Cherrier, 2009; Cherrier & Murray, 2007).

No segundo capítulo, concentraremos-nos no conceito de Festivais, baseando a revisão teórica na leitura de investigadores de Festivais das áreas da Sociologia, Antropologia e Psicologia, como Falassi (1987) e Bennett e Woodward (2014), assim como teóricos do estudo de rituais (Bell, 2009; Salamone, 2004; Turner, 1974), estudiosos de comunidades (Getz, 2010; McMillan & Chavis, 1986; Muñiz & O Guinn, 2001; Turner, 1974) e também nomes dedicados à interpretação dos estilos de vida (Chaney, 1996; Giddens, 1991; Featherstone, 1987). O objetivo deste capítulo será o de entender os festivais enquanto

---

<sup>2</sup> Tradução nossa. Citação original: “Cultural studies is an interdisciplinary field in which perspectives from different disciplines can be selectively drawn on to examine the relations of culture and power.” (Barker & Jane, 2016, p. 7)

eventos de socialização com dinâmicas próprias e quais as influências que estes podem ter na construção identitária de seus participantes.

No terceiro e último capítulo, terá lugar o estudo de caso desenvolvido. Este estudo baseia-se em uma investigação com participantes do *Burning Man*, através de entrevistas em profundidade semiestruturadas e posterior análise de padrões nas experiências compartilhadas por esses indivíduos. Neste capítulo, conheceremos mais sobre o festival, a sua filosofia, além dos seis participantes entrevistados e suas histórias, vivências e experiências pessoais, de modo com que consigamos entender como o *Burning Man* teve impacto em suas vidas e identidades sociais.

A formatação aplicada neste documento seguiu a norma *American Psychological Association* (APA).

## 1. Identidades

A identidade é um conceito complexo dentro das Humanidades e das Ciências Sociais e, exatamente por conta desta complexidade, são diversos os espectros de abordagem que podem ser utilizados em sua análise: enquanto alguns teóricos propõem-se a entender as identidades a partir do viés cultural, com reflexões sobre grupos, as suas dinâmicas, relações sociais, símbolos e rituais compartilhados; outros enfatizam o aspecto individual, ou seja, focam na percepção do indivíduo sobre si mesmo e de outros sobre ele.<sup>3</sup> Obviamente esta divisão se dá apenas em termos de linhas de pesquisa, já que, na prática, estes dois espectros são partes de um todo - as identidades de gênero<sup>4</sup>, por exemplo, são percebidas e adotadas no aspecto individual e coletivo. Podemos, então, entender que as identidades são, acima de tudo, uma construção social, uma negociação simbólica entre o que definimos e o que é definido pelo outro e, portanto, um processo individual e coletivo. Como Stryker & Serpe (1982, p. 202) evidenciam em seu estudo, é a partir daí que estabelecemos quem somos, uma vez que esta interação social produz significados e significantes os quais escolhemos para anexar às nossas identidades.

Stuart Hall (1997, p.3) nos lembra que “o significado é o que nos dá uma sensação de nossa identidade, de quem somos e a quais grupos pertencemos - de modo que está ligado às questões de como a cultura é usada para marcar e manter a identidade dentro dos

---

<sup>3</sup> Stryker e Burke, teóricos da Psicologia Social, explicam a questão no artigo “O passado, o presente e o futuro da Teoria da Identidade”: “alguns usam identidade para se referir essencialmente à cultura de um povo; na verdade, eles não fazem distinção entre identidade e, por exemplo, etnia (ver os artigos coletados em Calhoun, 1994). Assim, eles obscurecem o propósito teórico de sua introdução. Outros usam a identidade para se referir à identificação comum com uma coletividade ou categoria social, como na teoria da identidade social (Tajfel 1982) ou no trabalho contemporâneo sobre os movimentos sociais, criando assim uma cultura comum entre os participantes (Snow e Oliver 1995). Finalmente, alguns usam o termo, como fazemos no trabalho subjacente a este artigo, com referência a partes de um self composto dos significados que as pessoas atribuem aos múltiplos papéis que tipicamente desempenham em sociedades contemporâneas altamente diferenciadas.” (Stryker & Burke, 2000, p. 284)

<sup>44</sup> Aqui entendemos gênero sob a perspectiva de Joan Scott (1986), citada por Macedo & Amaral (2005), que resume o conceito em “(1) uma categoria de análise desenvolvida de forma a incluir, (2) o leque existente nos papéis sexuais e no simbolismo sexual; (3) as distinções fundamentalmente sociais baseadas no sexo” (Macedo & Amaral, 2005, p. 87)

grupos, assim como demarcar as diferenças”<sup>5</sup>. Por essa leitura, entendemos que a identidade serve tanto para que possamos nos aproximar do que consideramos como semelhantes, quanto como estratégia de distanciamento daquilo que nos é estranho ou com o qual não queremos ser associados. Para ser reconhecida, a identidade precisa do outro e do que “não é”, ou seja, o processo identitário se dá pela diferença e pela exclusão. Fruto desta negociação contínua entre os pares, os diferentes e a própria estrutura social, a construção identitária é um processo constante, uma vez que a sociedade está continuamente em metamorfose, sendo criada e recriada a todo instante. Por isso Stuart Hall define que a abordagem discursiva entende a identificação (ou seja, o processo de subjetivação) como uma construção, algo que nunca se completa (Hall, 2000, p.2). As sociedades pós-modernas caracterizam-se pela sua liquidez e constante mutação. Portanto, não há como esperar identidades sólidas em um cenário de permanente choque dialético. Neste sentido, Burke (1997) conclui que a necessidade de responder aos diferentes e mutáveis estímulos faz com que tanto o processo identitário quanto o comportamento social ao qual ele pretende traduzir sejam reajustados de forma constante:

Um processo de identidade é um loop de realimentação continuamente operacional e auto-ajustável: os indivíduos ajustam continuamente o comportamento para manter suas avaliações refletidas congruentes com seus padrões de identidade ou referências.<sup>6</sup> (Burke, 1997, p. 840)

Vemos então que o processo identitário é complexo: múltiplo, instável, constantemente reajustado e impactado por diversas variáveis. Na sequência deste capítulo, procuraremos estudar em maior profundidade cada uma destas questões pelas perspectivas

---

<sup>5</sup> Tradução nossa. Citação original: “Meaning is what gives us a sense of our identity, of who we are and with whom we 'belong' - so it is tied up with questions of how culture is used to mark out and maintain identity within and difference between groups.” (Hall, 1997, p. 3)

<sup>6</sup> Tradução nossa. Citação original: “An identity process is a continuously operating, self-adjusting, feedback loop: individuals continually adjust behavior to keep their reflected appraisals congruent with their identity standards or references.” (Burke, 1997, p. 840)

dos Estudos de Cultura, da Sociologia, da Psicologia Social e da Teoria do Comportamento do Consumidor, articulando os diversos conhecimentos sobre esta temática tão abrangente. Para isso, revisaremos a literatura dedicada às identidades a partir da ótica das teorias da modernidade atual, entre as quais a Modernidade Líquida (2001) e o conceito de identidades líquidas (2005), termos cunhados por Zygmunt Bauman, assim como Stuart Hall (2006) e a sua leitura sobre as identidades na Pós-Modernidade, e Giddens (1991) que nos traz o conceito de Identidades e Modernidade Reflexiva. Para garantir uma fácil travessia pelos diferentes conceitos relacionados com a contemporaneidade, privilegiaremos o termo cunhado pelo autor em questão para que não desvirtuemos a leitura da sua obra. Complementar aos teóricos da modernidade atual, investigaremos também os autores da Teoria da Identidade (entre eles Stryker e Burke, 2000; Burke & Reitzes, 1981; Burke & Stets, 2009), com a sua abordagem centrada na compreensão de como as identidades articulam-se a partir das dinâmicas sociais e se traduzem em atitudes, assim como autores da Teoria do Comportamento do Consumo (Belk, 1998; Cova & Cova, 2002; Cherrier, 2009; Cherrier & Murray, 2007) para entender a importância do consumo simbólico na construção identitária. Acreditamos que assim conseguiremos cobrir os dois espectros de abordagem dos estudos de identidades – pessoal e social - que balizarão a investigação em curso.

### **1.1 Identidades em fragmentos**

Bauman (2001) define a nossa contemporaneidade como um período de liquidez, uma vez que as instituições sociais que conferiam solidez à sociedade foram dissolvidas para dar lugar a novas configurações, sem o lastro dos referenciais morais da modernidade sólida, como é definida a época que precede a nossa nas palavras do próprio autor. A Modernidade

Líquida (2001) tem como principal característica a dissolução de instituições sociais sólidas, entre as quais a família, a religião, a nação e, com eles, os códigos morais ditados. Se antes essas instituições impunham identidades concretas, hoje vemos que o desfacelamento das mesmas também fragmentou a construção identitária, levando as pessoas ao que o autor (2005, p. 26) defende como “crise do pertencimento”. Ele nos coloca como exemplo a questão da identidade nacional: à época das instituições ditas sólidas, essa construção identitária era, por exemplo, incontestável e inequívoca, atestada e exigida não apenas pelo senso individual de comunidade como enquanto instrumento de ordem do Estado. Segundo Bauman (2005, p. 28), “se você fosse ou pretendesse ser outra coisa qualquer, as ‘instituições adequadas’ do Estado é que teriam a palavra final. Uma identidade não certificada era uma fraude. O seu portador, um impostor – um vigarista”. As identidades eram determinadas socialmente e de forma arbitrária, a partir dos papéis sociais desempenhados pelos indivíduos, dentro de um leque consideravelmente menos extenso e com pouca mobilidade por entre os escassos grupos sociais.

Hall (2006, p. 10) divide o entendimento da identidade em três concepções: o sujeito do Iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno. Segundo essa análise, o sujeito do Iluminismo baseava-se na compreensão de um sujeito unificado ao redor da razão, “cujo ‘centro’ consistia em um núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou ‘idêntico’ a ele - ao longo da existência do indivíduo” (Hall, 2006, pp. 10-11). Esta concepção entendia o sujeito enquanto um indivíduo fixo, imutável, um destino ao qual não se havia como fugir ou repensar novas possibilidades. Para Hall (2006, p. 10), este ser pensante, racional e consciente de si mesmo era o centro da sociedade iluminista, onde as relações pessoais baseavam-se em relações entre indivíduos. Porém, à medida em que as sociedades e, por consequência, as relações humanas tornaram-se mais complexas, o

coletivo se sobrepôs ao indivíduo e “o cidadão individual tornou-se enredado nas maquinarias burocráticas e administrativas do estado moderno” (Hall, 2006, p. 30). A partir daí e através dos estudos e reflexões da nascente Ciência Social, a concepção do indivíduo adquiriu um aspecto mais social, como produto – e produtor – das dinâmicas sociais de grupos e práticas coletivas. Sob esta ótica, George Mead (1972) expõe a interação entre identidade e sociedade, uma vez que o sujeito articula-se com a dinâmica social e responde de maneiras diversas aos estímulos aos quais é impactado:

Assim, o eu alcança seu pleno desenvolvimento organizando as atitudes individuais dos outros nas atitudes organizadas socialmente ou grupalmente, e assim se tornando um reflexo individual do padrão sistemático geral de comportamento social ou de grupo no qual ele e os outros estão envolvidos - um padrão que entra como um todo na experiência do indivíduo em termos dessas atitudes de grupo organizadas que, através do mecanismo de seu sistema nervoso central, ele adota para si mesmo, da mesma forma que assume as atitudes individuais dos outros. (Mead, 1972, p. 158)

Hall (2006, pp. 34-46) analisa a terceira concepção de identidade, o sujeito pós-moderno, à luz de cinco correntes teóricas, entre as quais as reinterpretações do trabalho Karl Marx, o pensamento psicanalista através de Freud e Lacan, o estudo linguístico de Saussure, as reflexões de Foucault e o movimento feminista. Cada um, à sua maneira, trouxe uma reflexão essencial para o entendimento do deslocamento do sujeito pós-moderno a partir das mudanças sociais que a época atual imprime ao processo de construção identitário, cada vez mais fragmentado e líquido.

Se antes a identidade era uma herança, atribuída por papéis sociais como gênero, classe, família, nacionalidade e raça, com a liquidez destas instituições, ela perde as âncoras sociais que as faziam parecer naturais, predeterminadas e inegociáveis (Bauman, 2005, p. 30). A contemporaneidade e a sua velocidade e dinamismo não comportam a solidez que um

dia eram o suporte estável das identidades. O sujeito unificado dá lugar ao indivíduo moderno, fragmentado, como que em um mosaico de identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas (Hall, 2006, p. 12). O conceito de identidade fixo, unificado, coerente e estável torna-se uma ilusão no atual cenário de múltiplos sistemas de significação e representação cultural, que permite uma infinidade de identidades possíveis (Hall, 2006, p. 13). A construção identitária deixa de ser herdada e passa a ser um processo, sempre em movimento, múltiplo, volátil e contextual, pois passa a ser resposta a diversos estímulos sociais em constante mutação. Bauman (2005) reflete sobre a dinâmica identitária da contemporaneidade e a sua necessidade constante de reinvenção a todo custo:

Essas estruturas não incluem facilmente novos conteúdos. Logo se mostrariam muito desconfortáveis e incontroláveis para acomodar todas as identidades novas, inexploradas e não experimentadas que se encontram tentadoramente ao nosso alcance, cada qual oferecendo benefícios emocionantes, desconhecidos e promissores, pois até agora não depreciados. Rígidas e pegajosas, também é difícil livrar essas estruturas dos velhos conteúdos quando chega a ‘data de validade’. No admirável mundo novo das oportunidades fugazes e das seguranças frágeis, as identidades ao estilo antigo, rígidas e inegociáveis, simplesmente não funcionam. (Bauman, 2005, p. 33)

O processo identitário torna-se então uma negociação constante e, ao mesmo tempo em que oferece novas oportunidades, também transfere a responsabilidade da sua construção. Se antes as identidades eram algo com o qual nascemos, atualmente cabe ao indivíduo construí-las e, em consequência, construir também suas comunidades, uma vez que a própria ideia de identidade nasceu da crise do pertencimento (Bauman, 2005, pp. 30-38): ansiamos por nos conectar com semelhantes e evitar a todo custo a solidão e o ostracismo. Em um cenário onde a autodefinição tem mais relevância na construção identitária do que as instituições



sociais, e a necessidade de pertencimento ainda pesa sobre nossos ombros, as angústias das contradições e da responsabilidade são tão presentes quanto as aventuras do desconhecido.

## **1.2 A narrativa do eu e o discurso identitário**

A fragmentação das identidades exige dos indivíduos o desenvolvimento de uma forma de estruturar as diversas manifestações identitárias em torno de um “eu”, uma narrativa biográfica que sustente um *self* minimamente coerente, mesmo que continuamente revisada (Giddens, 1991). A resposta ao eterno dilema do “quem sou eu?” em um contexto de liquidez e auto-identificação requer a organização das múltiplas identidades que possuímos, que são muitas vezes contraditórias, de forma a se obter um discurso coeso, compreensível por nós e pelos outros. Esta narrativa discursiva é continuamente revista, alterada conforme as mudanças identitárias que passamos a todo o momento, para responder aos diversos estilos de vida e contextos sociais na qual o indivíduo está inserido. Segundo Giddens (1991, p. 14), “cada um de nós não apenas ‘tem’, mas vive uma biografia reflexivamente organizada em termos de fluxos de informações sociais e psicológicas sobre possíveis modos de vida”<sup>7</sup>. Esta narrativa biográfica busca emular um aspecto de solidez às identidades, que se revela ilusório uma vez que os elementos que a constroem podem, a qualquer momento, ser reposicionados, recombinações, suprimidos, substituídos, acrescidos, de forma a criar novas narrativas. Este processo contínuo de avaliação é defendido por Giddens (1991) como sendo também uma atitude da atual modernidade, denominada por ele como Modernidade Reflexiva. A reflexividade, de acordo com seu estudo, pressupõe a constante análise e revisão dos elementos constitutivos da sociedade à luz de novas informações, sendo esta uma característica que define a modernidade tardia. Este processo

---

<sup>7</sup> Tradução nossa. Citação original: “Each of us not only ‘has’, but lives a biography reflexively organised in terms of flows of social and psychological information about possible ways of life.” (Giddens, 1991, p. 14)

seria então uma das molas-mestras do dinamismo social que vivenciamos atualmente, já que a própria estrutura de sociedade se desenha e redesenha continuamente, produzindo novas narrativas e contextos aos quais também as identidades buscam responder. Sobre isto, Giddens acrescenta:

A reflexividade do eu é contínua, bem como onipresente. A cada momento, ou pelo menos em intervalos regulares, o indivíduo é solicitado a conduzir uma auto-interrogação em termos do que está acontecendo. Começando como uma série de perguntas conscientemente feitas, o indivíduo se acostuma a perguntar: "como posso usar esse momento para mudar?" A reflexividade, nesse sentido, pertence à historicidade reflexiva da modernidade, distinta do monitoramento reflexivo mais genérico da ação.<sup>8</sup> (Giddens, 1991, p. 76)

Como as identidades são compostas por conjuntos de significados, se faz necessário organizá-los em torno de um discurso que permita a comunicação com o outro. O significado é o que nos dá a percepção da nossa identidade, de quem somos e a quais grupos pertencemos (Hall, 1997, p. 3), mesmo que eles sejam reorganizados continuamente de forma a expressar novos discursos à medida que o anterior já “tenha passado da validade”. Este processo de construção narrativa em muito se assemelha ao próprio processo discursivo, onde também os elementos dos discursos são escolhidos por conta dos seus significados e organizados com o intuito de transmitir uma mensagem. Através do discurso, significamos, organizamos e categorizamos a nossa compreensão do mundo, sendo que estes enunciados são, ao mesmo tempo, constituídos por e também constituintes das estruturas sociais. Hall atenta para o fato de que as identidades são formadas dentro de

---

<sup>8</sup> Tradução nossa. Citação original: “The reflexivity of the self is continuous, as well as all-pervasive. At each moment, or at least at regular intervals, the individual is asked to conduct a self-interrogation in terms of what is happening. Beginning as a series of consciously asked questions, the individual becomes accustomed to asking, ‘how can I use this moment to change?’ Reflexivity in this sense belongs to the reflexive historicity of modernity, as distinct from the more generic reflexive monitoring of action.” (Giddens, 1991, p. 76)

discursos – e não fora dele – portanto é preciso entendê-las como produtos de “formações e práticas discursivas específicas, por meio de estratégias enunciativas específicas” (Hall, 2000, p. 4). A narrativa das identidades acaba por ser, então, tanto um recurso de organização e compreensão das múltiplas e voláteis identidades pessoais como um instrumento discursivo de uma biografia coerente para os pares sociais.

### **1.3 Comportamento e Identidades**

Como já vimos, as identidades são produtos sociais e, para que a interação com o outro ocorra, ela precisa ser traduzida em símbolos e também representadas através do comportamento. Burke e Reitzes (1981) defendem que a relação entre comportamento e identidades, ou *self*, é mutuamente influenciada, de forma com que ambos se sustentem com coerência:

O argumento central é que os indivíduos são motivados a formular planos e alcançar níveis de desempenho ou atividade que reforcem, apoiem e confirmem suas identidades. Note que este é um processo de mão-dupla. Estamos dizendo que o *self* opera na escolha de comportamentos e que os comportamentos reforçam e sustentam o *self*. (Burke & Reitzes, 1981, p. 84)

Assim, por meio do comportamento, expomos as nossas identidades, já que a forma como as performamos permite com que elas sejam apreendidas pelos nossos pares e, então, recebamos o retorno de como elas são percebidas socialmente. Os autores descrevem que “os significados do *self* (como objeto) são estabelecidos e avaliados em termos dos significados das performances geradas por esse *self* (como sujeito) dentro da cultura da

situação onde ocorre a interação”<sup>9</sup> (Burke & Reitzes, 1981, p. 85). Para que possamos ser entendidos como uma identidade, precisamos agir conforme os códigos dela (Burke & Reitzes, 1981, pp. 90-91), traduzindo-a em significados sociais que possam ser decodificados pelo outro.

Segundo Burke e Stets (2009, p. 62), a identidade é composta de quatro elementos: *input*, padrão de identidade, comparação e *output*. Cada um desses componentes é um processo que conjuga os significados externos (ou seja, do contexto social) aos internos, que dizem respeito ao *self*. De acordo com os autores, o padrão de identidade é o conjunto de significados que define uma identidade pessoal. O *input* se baseia na percepção que o indivíduo tem de si mesmo a partir da sua interação com o social e também da sua própria análise do seu comportamento. É através desta percepção que recolhemos os significados externos de nossas identidades para que estas possam ser comparadas aos padrões de identidade, de forma a entender se ambos estão em consonância ou se são contraditórios. Com base neste processo de comparação, investigamos se o conjunto de significados aos quais entendemos nossas identidades corresponde à forma como estão sendo demonstrados externamente e, caso contrário, são feitos ajustes no comportamento, considerados os *outputs*, com o objetivo de alterar os *inputs* para que estes correspondam aos padrões de identidade (Burke & Stets, 2009, p. 63). Os autores acrescentam:

O *output*, na forma de comportamento significativo, é produzido no contexto social, assim como o *input* também provém deste contexto. O efeito do comportamento *output* é modificar o ambiente, especificamente, alterando o seu caráter simbólico. Os símbolos, todos presentes no social, incluindo a si mesmos, alteram as suas percepções, e estas retornam à identidade

---

<sup>9</sup> Tradução nossa. Citação original: “The important point here is that the link between identity and performance is through common meanings. The meanings of the self (as object) are established and assessed in terms of the meanings of the performances generated by that self (as subject) within the culture of the interactional situation.” (Burke & Reitzes, 1981, p.85)

(na forma de *inputs*) em um ciclo contínuo. Os significados são alterados.<sup>10</sup> (Burke & Stets, 2009, pp. 66-67)

Os símbolos estão em constante modificação de significados, sejam elas mudanças sutis ou não, assim como as identidades. A isso, soma-se o fato do indivíduo possuir múltiplas identidades e exercer diferentes papéis sociais (Mead, 1972, p. 142), negociando com diversos grupos que, por sua vez, podem possuir leituras díspares para um mesmo símbolo. Vemos então que a negociação entre comportamento e identidades tende a ser um processo complexo e instável, que exige uma revisão constante e permanente.

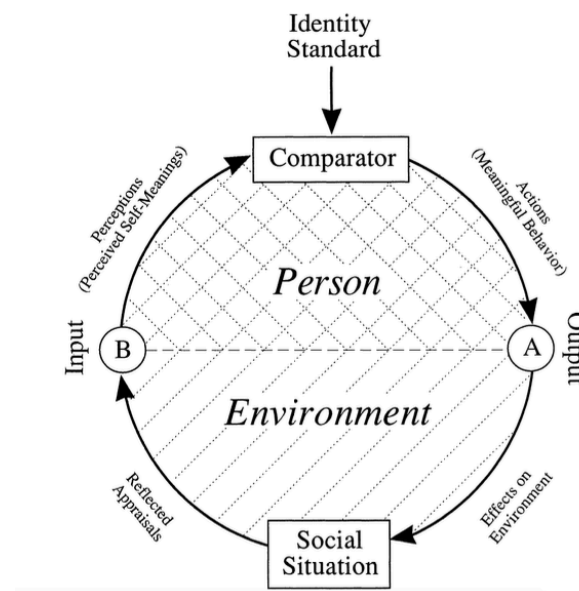


Figura 1: Sistema de controle do processo identitário (Burke, 1991, p. 838)

Ainda é importante perceber que este processo, como dissemos acima, é uma via de mão-dupla, portanto, assim como a identidade altera o comportamento, também o

<sup>10</sup> Tradução nossa. Citação original: “Output, in the form of meaningful behavior, is produced in the environment, just as input comes from the environment. The effect of the output behavior is to alter the environment from what it was. Specifically, it alters the symbolic character of the environment. the symbols changed, everyone in the environment, oneself included, will have changed perceptions, which perceptions feed back up into the identity in a continuing cycle. The meanings are altered.” (Burke & Steets, 2009, pp. 66-67)

comportamento tem impacto sobre a identidade. Uma vez que não apenas o outro, mas também o próprio indivíduo, reconhece sua identidade a partir da percepção do seu comportamento, os *insights* gerados por essa observação podem ter influências nas identidades. Alicia Cast aponta que “essas inferências sobre o eu e o outro que são baseadas no comportamento provavelmente produzem mudanças na identidade quando os indivíduos estão fazendo a transição para um novo papel, quando os conceitos do eu e os outros provavelmente estão apenas vagamente formados e relativamente fracos”<sup>11</sup> (Cast, 2003, p. 43). A autora cita um estudo realizado com casais recém-casados sobre a formação das identidades de esposa/marido a partir da observação dos *inputs* sobre comportamento. O estudo conclui que:

ao negociarem suas respectivas identidades, o *feedback* que recebem de seu cônjuge informa ao indivíduo a identidade que o cônjuge está reivindicando e a identidade que o cônjuge espera no indivíduo. Elas moldam as concepções individuais de si mesmas com um determinado papel. Mais uma vez, as identidades e os comportamentos dos maridos e esposas informam e refletem entre si suas respectivas identidades. (Cast, 2003, p. 45)

Aqui cabe expor que toda identidade tem também a sua contra-identidade, que define o que ela “não é”, no caso do exemplo esposa/marido, e com a qual é preciso negociar os significados e comportamentos (Burke & Stets, 2009, p. 116). Sendo assim, dado que os indivíduos são seres sociais e as identidades são moldadas através da interação, é esperado que também o comportamento gere alterações nas identidades, a partir da negociação que é

---

<sup>11</sup> Tradução nossa. Citação original: “In sum, previous research suggests that behavior can provide insights to the individual as to who and what he or she is. This occurs much in the same way that individuals determine who others are based on others' behavior. These inferences about self and other that are based on behavior are likely to produce changes in identity when individuals are making the transition into a new role as views about the self and others are likely to be only loosely formed and relatively weak.” (Cast, 2003, p. 43)

feita com as demais contra-identidades, com os seus pares sociais e com a sociedade como um todo.

#### **1.4 Identidades e os objetos simbólicos**

Como exposto anteriormente, as identidades necessitam ser traduzidas em símbolos para que possam operar dentro do contexto social. Identidades organizam-se em discursos (verbais e não verbais) e, para tanto, a escolha dos seus símbolos se faz essencial. Sob essa perspectiva, a teoria do *Extended Self*, proposta por Belk (1988) mostra-se uma importante ferramenta para a análise de como os objetos simbólicos atuam como uma extensão das identidades. Resumidamente, a teoria do *Extended Self* propõe que “as pessoas buscam, expressam e confirmam o ‘ser’ através do que possuem”<sup>12</sup> (Belk, 1988, p. 146), seja de forma consciente ou não (Belk, 1988, p. 139). Estes objetos simbólicos também agem como elementos de reconhecimento e coesão de grupos sociais e, assim como traduzem nossas identidades individuais, também indicam o pertencimento a um grupo (Belk, 1988, p. 152). Um poderoso exemplo está no estudo de Goffman (como citado em Belk, 1988, p.142) sobre instituições como hospitais psiquiátricos, lares para idosos, prisões, campos de concentração, campos de treinamento militar, internatos e mosteiros. Estas instituições adotam em maior ou menor medida as mesmas práticas de destituição das identidades de seus membros: a privação de objetos pessoais e a padronização dos corpos, como a adoção de cortes de cabelo similares e a utilização de uniformes.

A associação entre posse e possuidor é um recurso largamente utilizado no contexto social para que possamos inferir características das identidades alheias (Belk, 1988, p. 146). Para o autor, a importância destes objetos na expressão do *self* reside no fato de que os

---

<sup>12</sup> Tradução nossa. Citação original: “People seek, express, confirm, and as certain a sense of being through what they have.” (Belk, 1988, p. 146)

outros são um espelho onde nos vemos refletidos (Belk, 1988, p. 146). Sendo assim, não só conseguimos deduzir as identidades do outro como também situá-los em grupos sociais conforme os objetos simbólicos que nos são apresentados e os significados partilhados entre os mais diversos grupos. Belk justifica que, “assim como a roupa, o sotaque, o enfeite e a joalheria podem distinguir um indivíduo dos outros e expressar um sentido individual de ser, eles também podem indicar a identidade do grupo e expressar pertencer a um grupo”<sup>13</sup> (Belk, 1988, p. 153). Através destes objetos simbólicos, criamos narrativas que nos definem como um ser individual, aproximam-nos do que e daqueles com quem queremos parecer e nos afastam daquilo e daqueles com o qual não queremos ser associados.

Também McCracken (2003, p. 83) explora a ideia da vestimenta como um meio expressivo. Segundo o autor, “os objetos contribuem (...) para a construção do mundo culturalmente constituído, precisamente porque são um registro vital e visível do significado cultural que seria, de outro modo, intangível” (McCracken, 2003, p. 103). Os significados que compõem uma cultura são representados através de objetos simbólicos e aqui podemos inferir que o mesmo ocorre com as identidades, uma vez que estas também são estruturadas em significados. McCracken defende que, através do consumo de objetos, definimos nossos papéis sociais:

O sistema de consumo supre os indivíduos com os materiais culturais necessários à realização de suas variadas e mutantes ideias do que é ser um homem ou uma mulher, uma pessoa de meia-idade ou um idoso, um pai, um cidadão ou um profissional. Todas as noções culturais estão concretizadas nos bens, e é através de sua posse e uso que o indivíduo as assimila em sua própria vida. (McCracken, 2003, p. 119)

---

<sup>13</sup> Tradução nossa. Citação original: “Just as clothing, accent, grooming, and jewelry can distinguish an individual from others and express an individual sense of being, they can also indicate group identity and express belonging to a group.” (Belk, 1988, p. 153)



Embora Belk advogue que o *Extended Self* manifesta-se por objetos simbólicos tanto materiais quanto imateriais, como por exemplo, a “posse” de pessoas, animais de estimação ou partes do corpo, o estudo de McCracken complementa o raciocínio de Belk ao situar o consumo como um importante ritual de negociação simbólica das identidades.

Na sociedade de hiperconsumo em que vivemos atualmente (Lipovetsky, Charles, & Vilela, 2004) são tantos os bens que possuímos que nem todos são considerados na nossa construção identitária. Seguindo por esta lógica, Ahuvia (2005) propõe uma nova categoria: a dos *Loved Objects*, que são os objetos aos quais mais nos identificamos e nos conectamos emocionalmente, sendo estes os eleitos para compor as nossas diversas identidades (por mais diferentes entre si que eles sejam). Segundo o estudo realizado, “os *loved objects* estavam conectados ao eu tanto expressando-o (isto é, fazendo disposições internas visíveis, preferências e impulsos [Wong e Ahuvia, 1998]) como transformando o eu em alguma nova forma desejada” (Ahuvia, 2005, p. 180). O autor defende que tais objetos simbólicos podem ser definidos em três categorias: os que pertencem ao núcleo do *self*, os que pertencem ao *self* estendido e os que não pertencem ao *self* (Ahuvia, 2005, p. 180). O agrupamento destes objetos selecionados permite demarcar fronteiras entre as identidades desejadas e não-desejadas, assim como a sintetização de identidades em conflito (Ahuvia, 2005, p. 179). A oportunidade de definir identidades através dos *loved objects* também é um artifício interessante aos indivíduos, uma vez que a possibilidade de incoerência nas múltiplas identidades é enorme: como observado nas entrevistas realizadas por Ahuvia, estes objetos “tendiam a fornecer soluções demarcatórias ou sintetizadoras de conflitos de identidade”<sup>14</sup> (Ahuvia, 2005, p. 181), afinal é possível conjugar gostos diferentes com o consumo de objetos diferentes.

---

<sup>14</sup> Tradução nossa. Citação original: “(...) tended to provide either demarcating or synthesizing solutions to identity conflicts.” (Ahuvia, 2005, p. 181)

Se o consumo de objetos tem muita relevância na construção identitária, também o tem seu não-consumo. Wilk (como citado em Ahuvia, 2005, p. 181) salienta que muitas vezes são os objetos rejeitados os mais eloquentes sobre as identidades desejadas pelos consumidores, uma vez que eles sintetizam aquelas com os quais eles não querem ser associados. Cherrier (2009), em seu estudo sobre práticas de anti-consumo, pontua que a construção de identidades resistentes (como são chamadas pela autora as identidades que fogem da estrutura tradicional de consumo) também implica em negociações simbólicas, neste caso, muito pautada pela negação e confronto com o sistema capitalista:

Tal como o comportamento do consumo, as práticas anti-consumo ocorrem paralelamente à construção da identidade do consumidor. A conceitualização de identidades resistentes reconhece que, se o anti-consumo é uma resistência às potências dominantes ou uma resistência à própria dominação, o anti-consumo depende de um senso de identidade baseado em posições sociais, empoderamento e uma visão da sociedade.<sup>15</sup> (Cherrier H. , 2009, p. 189)

Toda a não-escolha é também uma escolha e implica em choques dialéticos e negociações simbólicas com o contexto social, com os pares e também com as múltiplas identidades do indivíduo.

### **1.5 Grupos sociais e a influência nas identidades**

Como já foi discutido ao longo deste trabalho, a relação com o outro é de grande importância no processo de construção identitária, uma vez que é com base na negociação

---

<sup>15</sup> Tradução nossa. Citação original: “Like consumption behavior, anti-consumption practices take place alongside the construction of consumer identity. The conceptualization of resistant identities acknowledges that whether anti-consumption is a resistance to dominant powers or a resistance to one's own domination, anti-consumption depends on a sense of identity grounded in social positions, empowerment, and a vision of society.” (Cherrier H. , 2009, p. 189)

simbólica com o contexto social que definimos as nossas identidades. Burke e Reitzes complementam este raciocínio a partir da observação de que é através da interação com o outro que os significados escolhidos são conhecidos e compreendidos pelo indivíduo (Burke & Reitzes, 1981, p. 84). Ou seja, a nossa atuação em sociedade não apenas faz com que as nossas identidades sejam conhecidas pelos que conosco convivem como também as tornam compreensíveis para nós mesmos. Stryker e Serpe (1982) acrescentam que esta visão argumentando que nos tornamos objetos onde os significados construídos a partir deste relacionamento com o externo são anexados.

Em outras palavras, chegamos a saber quem e o que somos por meio da interação com os outros. Nós nos tornamos objetos para nós mesmos e nos ligamos aos símbolos que emergem da nossa interação com os outros, símbolos que têm significados que surgem dessa interação<sup>16</sup>. (Stryker & Serpe, 1982, p. 202)

Neste sentido, inclusive, vimos anteriormente como funciona o processo de *feedback* das identidades defendido por Burke e Steets (2009). Por este motivo, a análise do funcionamento dos grupos sociais e/ou tribos urbanas é essencial para que possamos compreender os impactos desta troca simbólica na construção identitária de um indivíduo.

Grupos sociais são conjuntos de pessoas que compartilham símbolos e significados. Jenkins destaca que, para a sociologia e a antropologia social, a “coletividade é uma pluralidade de indivíduos que ou se vêem como semelhantes ou têm em comum comportamento e circunstância semelhantes”<sup>17</sup> (Jenkins, 2008, p. 103). Mead (1972, p. 158) analisa a relação entre grupos e indivíduos a partir de duas perspectivas: no primeiro

---

<sup>16</sup> Tradução nossa. Citação original: “In other words, we come to know who and what we are through interaction with others. We become objects to ourselves by attaching to ourselves symbols that emerge from our interaction with others, symbols having meanings growing out of that interaction.” (Stryker & Serpe, Commitment, Identity Salience, and Role Behavior: Theory and Research Example, 1982, p. 202)

<sup>17</sup> Tradução nossa. Citação original: “Collectivity is a plurality of individuals who either see themselves as similar or have in common similar behaviour and circumstance.”

estágio, o *self* seria resultado de um sistema que engloba as atitudes do outro em relação ao indivíduo e vice-versa dentro de um determinado contexto social em que ele participa. O segundo estágio, que é onde aconteceria o pleno desenvolvimento do *self* na análise do autor, “o *self* é constituído não apenas por uma organização dessas atitudes individuais particulares, mas também por uma organização das atitudes sociais do ‘outro generalizado’ ou do grupo social como um todo ao qual ele pertence”<sup>18</sup> (Mead, 1972, p. 158). A interação individual entre um sujeito e o outro amplia-se para a relação deste sujeito com um organismo maior, que é o próprio grupo social em si. Mead continua a sua análise sobre o impacto que o relacionamento em grupo tem na formação do *self*:

Assim, o *self* alcança seu pleno desenvolvimento organizando essas atitudes individuais dos outros em atitudes sociais ou de grupo, e assim se tornando um reflexo individual do padrão sistemático geral de comportamento social ou de grupo no qual ele e os outros estão envolvidos - um padrão que entra na experiência do indivíduo como um todo, em termos dessas atitudes de grupo organizado que, através do mecanismo de seu sistema nervoso central, ele toma para si mesmo, da mesma forma que assume as atitudes individuais dos outros.<sup>19</sup> (Mead, 1972, p. 158)

Tamanha é a influência dos grupos sociais na formação das identidades que, para Cova e Cova (2002, pp. 596-597), estamos nos organizando em múltiplos grupos marcados pela efemeridade e imediatismo, sendo que estes grupos tornam-se mais influentes em nosso comportamento do que as instituições ou outras autoridades culturais formais.

---

<sup>18</sup> Tradução nossa. Citação original: “that self is constituted not only by an organization of these particular individual attitudes, but also by an organization of the social attitudes of the generalized other or the social group as a whole to which he belongs.” (Mead, 1972, p. 158)

<sup>19</sup> Tradução nossa. Citação original: “So the self reaches its full development by organizing these individual attitudes of others into the organized social or group attitudes, and by thus becoming an individual reflection of the general systematic pattern of social or group behavior in which it and the others are all involved—a pattern which enters as a whole into the individual’s experience in terms of these organized group attitudes which, through the mechanism of his central nervous system, he takes toward him- self, just as he takes the individual attitudes of others.” (Mead, 1972, p. 158)

O indivíduo está unido ao contexto por seus símbolos, não podendo existir isolado posto que está conectado às comunidades através da cultura, do lazer e da moda (Maffesoli, 1998, p. 114). Richardson aponta que, antigamente, o senso de comunidade era fruto de laços de parentesco, religião e de geografia, sendo que a identidade poderia ser construída a partir de “práticas culturais compartilhadas, práticas mutuamente comunicadas através da família, através dos ritos da fé religiosa, e assim por diante”<sup>20</sup> (Richardson, 2013, p. 3). Porém, nas últimas décadas, temos visto a dissolução destas instituições tradicionais e esta fragmentação social favoreceu também a fragmentação do senso comunitário tal qual conhecíamos. Na visão do autor, este processo ocorreu tanto por conta da modernização atual como também pela aspiração dos indivíduos de alcançarem a sua individualidade, libertando-se das amarras sociais que definiam suas identidades.

A era da individualização - ou como alguns a chamavam, hiperindividualização - nasceu do desejo de diferenciar o eu do convencional e escapar dos costumes e dogmas restritivos do passado. No entanto, o cumprimento desse desejo de criar uma identidade hiperindividualizada não poderia superar a necessidade fundamental e permanente de sentir um senso de conexão com os outros; daí a emergência do que foi denominado "reagregação social"<sup>21</sup>. (Richardson, 2013, p. 3)

Foi a partir da necessidade de reagregação social que as novas formas de comunidade surgiram. Maffesoli (1998, p. 8) chama esses grupos de “tribos”, apontando que elas são frutos da dinâmica instável da modernidade atual e sua massificação crescente. O autor

---

<sup>20</sup> Tradução nossa. Citação original: “Identity could be constructed out of shared cultural practices, practices mutually communicated through family, through the rites of religious faith, and so on.” (Richardson, 2013, p. 3).

<sup>21</sup> Tradução nossa. Citação original: “The era of individualization – or as some called it, hyper-individualization – was born out of the desire to differentiate the self from the conventional and escape the restrictive mores and dogmas of the past. However, the fulfilment of this desire to carve out a hyper-individualized identity could not overcome the fundamental and enduring need to feel a sense of connection to others; hence the emergence of what has been termed ‘social re-aggregation’.” (Richardson, 2013, p. 3)

contrapõe, inclusive, o conceito de tribo ao de individualismo, uma vez que, em sua visão, a ideia de pessoas que representam papéis e que se unem em comunidades através de tribos afetuosas é mais adequada à volatilidade da pós-modernidade do que a visão de indivíduos que desempenham funções e que se agregam sob relações contratuais (Maffesoli, 1998, p. 9).

Este neotribalismo, ao contrário do tribalismo clássico, é marcado pela fluidez, pontualidade e dispersão constantes (Maffesoli, 1998, p. 107), e se fundamenta no sentimento partilhado (Maffesoli, 1998, p. 112). Para Richardson (2013, p. 3), estas tribos surgem a partir da identificação de “uma paixão compartilhada por atividades ou objetos pelos quais as pessoas escolhem livremente se entusiasmar”<sup>22</sup>, ao invés de se afiliar pela lógica das comunidades tradicionais, em que os vínculos eram muitas vezes impostos e não desejados. O que une os membros de uma determinada tribo é o compartilhamento de emoções, símbolos, objeto e práticas rituais que compõem uma identidade também partilhada.

As identidades são, então, contextuais e atuam em resposta aos estímulos dos diversos grupos aos quais estamos em contato. Maffesoli propõe que o indivíduo (que ele também se refere como *persona*) representa diferentes papéis nos grupos sociais aos quais ele participa, assim como nas tribos em que ele está afiliado: “mudando o seu figurino, el[e] vai, de acordo com seus gostos (sexuais, culturais, religiosos, amicais) assumir o seu lugar, a cada dia nas diversas peças do *theatrum mundi*” (1998, p. 108). Este raciocínio afirma que a formação dos grupos sociais (ou das tribos) acontece ao redor de símbolos culturais, sejam eles estilos de vida, marcas, gostos pessoais, etc. Também aponta que uma pessoa pertence a variadas tribos concomitantemente e estas são efêmeras e não-totalizantes (Cova & Cova,

---

<sup>22</sup> Tradução nossa. Citação original: “shared passion for activities or objects that people freely choose to become excited about.” (Richardson, 2013, p. 3)

2002, p. 599). Ainda mais, é importante perceber que, além da troca cultural que acontece no seio dos grupos sociais, estes são definidores de processos identitários pois atuam também como “membranas” que determinam as identidades. Lembremos que a construção identitária se dá tanto por proximidade quanto repulsa – somos o que somos porque também somos o que não somos (Jenkins, 2008, p. 103). Dessa forma, estar em grupo é compartilhar os mesmos símbolos identitários ao mesmo tempo em que definimos, a partir da observação de outros grupos, quais são os que não temos interesse em nos associar. Por último, como nos dizem Cherrier e Murray, “é através dos exemplos de vida dos outros que o [nosso] novo modo de viver e ser é visualizado” (Cherrier & Murray, 2007, p. 22). O outro, então, se torna mais do que um espelho: nos reflete aquilo que somos e também uma projeção daquilo que queremos ser.

## **1.6 Considerações**

Apesar dos tópicos acima terem sido abordados em subcapítulos diferentes, o processo de construção identitária, em sua complexidade, costuma acionar cada uma das temáticas ao mesmo tempo ou de forma bem próxima. Tudo está interligado e se influencia mutuamente, sendo necessária a divisão apenas para que pudéssemos estudar com alguma profundidade cada um dos pontos.

Percorremos diferentes áreas, entre as quais o Estudos de Cultura, a Sociologia, a Psicologia Social e a Teoria do Comportamento do Consumidor, cada qual com a sua visão e nomenclaturas, o que nos trouxe a necessidade de encontrar um equilíbrio no texto que proporcionasse tanto uma unificação nos temas, para que a interligação entre eles estivesse evidente, como, ao mesmo tempo, o respeito pelas particularidades de cada nomenclatura e teoria aqui descritos. Entre conceitos como sujeitos, indivíduos, identidades, grupos e tribos,

esperamos que a questão central de cada investigação tenha ficado evidente, assim como a sua semelhança e complementariedade com pensamentos das outras áreas, uma vez que o texto se propôs multidisciplinar, na esperança de contemplar, pelo menos, o essencial das abordagens teóricas relacionadas com a temática das Identidades.

Ao longo deste capítulo, compreendemos que a identidade é um instrumento de expressão que vincula a nossa percepção de nós mesmos enquanto indivíduos sociais com a percepção do outro sobre nós. A partir daí pudemos constatar a importância deste conceito dentro das Humanidades, uma vez que as dinâmicas que operam a nível social e individual perpassam a construção identitária e por ela são representados. A liquidez que caracteriza a nossa modernidade tem impacto direto nas identidades: se antes tínhamos instituições sólidas que garantiam também com que as construções identitárias fossem igualmente concretas e determinadas socialmente, hoje vemos uma dinâmica diferente, onde a dissolução das entidades sociais se refletem nas identidades, que passaram a ser fragmentadas, instáveis e líquidas (Bauman, 2005). No lugar das identidades herdadas ou definidas através de papéis sociais determinados por instituições sociais, vemos que o processo identitário passa a ser auto-determinado; ao invés de um leque limitado de papéis sociais, nos deparamos com identidades múltiplas e contextuais; onde antes tínhamos solidez e coerência, hoje temos uma constante mutação (Bauman, 2005; Hall, 1997, 2000, 2006). Na tentativa de organizar as múltiplas manifestações identitárias, que podem ser tanto complementares como também contraditórias entre si, construímos uma narrativa biográfica. Mas também esse processo é revisto constantemente, de forma a abrigar as inúmeras mudanças já aqui citadas (Giddens, 1991). O processo identitário, como pontuou Hall (2000, p. 4), está sujeito a uma “historicização radical”, em constante revisão e transformação.

Como produtos sociais, o processo identitário se constrói a partir da interação e da negociação com o outro. Nesta perspectiva, a identidade é um instrumento duplo: de



aproximação, através da identificação e do sentimento de pertença em relação aos grupos dos quais queremos ser parte; mas também de descolamento e distanciamento daqueles com os quais não queremos ser confundidos (Hall, 1997). Desta forma, o comportamento que temos passa a ser um importante veículo para que comuniquemos as identidades para os pares sociais. É a partir desta relação que não só negociamos com o outro, como também entendemos as nossas próprias identidades e, caso necessário, ajustamos nossos comportamentos para que eles representem os padrões de identidade desejados (Burke & Stets, 2009) ou alteramos as nossas concepções identitárias (Cast, 2003). Este processo de ajuste é contínuo e mediado pelo *feedback* recebido através da interação do indivíduo com o outro: quando este *feedback* é comparado e se combina ao padrão de identidade internalizado pela pessoa, o comportamento é reforçado; caso contrário, o comportamento é alterado de forma a modificar também a percepção dos outros para que ela entre em acordo com o padrão de identidade (Burke & Stets, 2009).

Para que esta interação com o outro seja possível, é preciso traduzir a identidade não só em comportamentos como também em discursos simbólicos, a serem interpretados e apreendidos pelos demais. Uma das formas mais comuns de expressarmos quem somos é através do que possuímos, uma vez que os objetos simbólicos têm a capacidade de sintetizar significados que traduzem nossas identidades para que elas possam ser reconhecidas pelos que nos rodeiam (Belk, 1998; Ahuvia, 2005). Estas “posses” são consideradas partes de nós mesmos, extensões do nosso eu, algo que é facilmente percebido pelos conflitos de identidade que suas perdas ocasionam naqueles que os possuem. Também servem como meios de reconhecimento de grupos sociais, já que a identificação de seus componentes ocorre muitas vezes através de símbolos compartilhados, expressos através de objetos simbólicos. Uma vez que, como já vimos, a relação com o outro tem enorme importância no processo identitário, os grupos sociais são bastante influentes nas identidades. Os grupos (ou

tribos) sociais funcionam como representações daquilo que somos e do que não queremos ser, ao permitir o compartilhamento de símbolos identitários com os demais indivíduos com os quais queremos estar relacionados, ao mesmo tempo que delimitam as nossas identidades através da repulsa do que não queremos estar associados (Cova & Cova, 2002; Maffesoli, 1998; Jenkins, 2008).

A análise das identidades neste capítulo teve como objetivo entender as complexidades que circundam o processo identitário e mapear possíveis teorias que nos permitirão analisar o impacto específico dos festivais nesta dinâmica. Ao considerar que os festivais possibilitam a reunião de grupos sociais semelhantes num determinado espaço e tempo especialmente desenhado para que ocorram as trocas simbólicas entre os seus participantes, podemos supor que estes eventos têm grande impacto nas identidades dos indivíduos que fazem parte deles. Por esse motivo, seguiremos a nossa revisão teórica com o estudo do que são os festivais e quais são as dinâmicas sociais específicas que compõem estes eventos, examinando, assim, as possíveis teorias que, conjugadas à análise teórica das identidades, nos indiquem um caminho de investigação da relação entre estes dois conceitos (Identidades vs. Festivais).

## 2. Festivais

No capítulo anterior, nossa investigação desdobrou o conceito de Identidades para que pudéssemos compreender as variáveis e dinâmicas presentes no processo de construção identitária. A partir daqui, iremos nos aprofundar no conceito de Festivais com o objetivo de entender como a dinâmica presente nestes eventos tem impacto nos indivíduos e na construção identitária. Para isso, abordaremos estudos sobre Festivais desenvolvidos pela Sociologia, Antropologia e Psicologia, privilegiando as temáticas que envolvam componentes que dialogam com as identidades e seus processos.

Para iniciar este capítulo, faz-se necessária a apresentação do conceito de “festivais”, visto que são diversas as interpretações que esta palavra pode remeter. Nesta investigação, tomaremos como referência a definição proposta por Alessandro Falassi (1987), que classifica os festivais como

uma ocasião social periodicamente recorrente, na qual, através de uma multiplicidade de formas e uma série de eventos coordenados, participam direta ou indiretamente e em vários graus, todos os membros de uma comunidade inteira, unidos por laços étnicos, linguísticos, religiosos e históricos, compartilhando uma visão de mundo<sup>23</sup>. (Falassi, 1987, p. 2)

Como aponta Donald Getz (2010, p. 7), os festivais, enquanto celebrações culturais, sempre foram eventos importantes nas sociedades e, por conta de suas implicações culturais e sociais, atraíram por muito tempo o interesse da Sociologia e da Antropologia. Os festivais proporcionam que grupos se reúnam e socializem entre si em um determinado espaço por um tempo definido, vivenciando trocas simbólicas que impactam diretamente a construção de

---

<sup>23</sup> Tradução nossa. Citação original: “festival commonly means a periodically recurrent, social occasion in which, through a multiplicity of forms and a series of coordinated events, participate directly or indirectly and to various degrees, all members of a whole community, united by ethnic, linguistic, religious, historical bonds, and sharing a worldview.” (Falassi, 1987, p. 2)

identidades. Neste sentido, Bennett e Woodward (2014, p. 12) defendem que estes eventos são espaços de experimentação identitária uma vez que eles permitem a representação, a performance e a celebração de expressões particulares de identidades socioculturais. Os festivais funcionam como “laboratórios”, onde seus participantes entram em contato com novos símbolos, experimentam outras identidades e testam estilos de vida com os quais se identificam antes de incorporá-los em suas narrativas identitárias.

A frequência dos festivais, que em geral não são tão regulares, é compensada pela sua intensidade (Dowd, Liddle, & Nelson, 2004, p. 149). Estes eventos, apesar de possuírem calendários restritos, contam com a capacidade de agregar em um mesmo local pessoas de diferentes geografias para que vivenciem uma experiência de estilo de vida em conjunto. Esta experiência funciona como um recorte no tempo/espço, uma forma de deslocamento da vida cotidiana, que confere um aspecto não-oficial e, portanto, mais livre, já que estão acima das expectativas e regras sociais, como uma vida paralela. Mikhail Bakhtin (2013), em sua reflexão sobre a cultura popular na época da Idade Média, teoriza sobre o aspecto não-oficial e como os ritos e espetáculos que se organizavam à maneira cômica (sendo o carnaval o exemplo mais emblemático de sua obra) pois “ofereciam uma visão do mundo do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não-oficial, exterior à Igreja e ao Estado” (Bakhtin, 2013, pp. 4-5). Para o autor, tais eventos assemelhavam-se com uma espécie de um segundo mundo e uma segunda vida, construídos em paralelo ao mundo oficial, e era a esta dualidade que os homens da Idade Média pertenciam em maior ou menor escala (Bakhtin, 2013, p. 5) e de certa forma também pertencem os indivíduos contemporâneos.

Uma vez que os festivais também são representações de estilos de vida, suas manifestações são tão numerosas quanto as possibilidades de estilos de vida existentes na atualidade. Não à toa, vemos festivais de estilos completamente diversos e sobre temáticas

variadas: desde festivais de rock à gastronômicos. Bennett e Woodward (2014) apontam que a diversificação de estilos de vida, gostos e perspectivas políticas fizeram com que a cena global do festival também se multiplicasse em opções (Bennett & Woodward, 2014, p. 13). Getz (2010, p. 7) relembra que, “embora as celebrações primitivas possam ter surgido organicamente, em conjunto com os ciclos agrícolas e climáticos, os festivais modernos são criados e gerenciados com múltiplos objetivos, partes interessadas e significados vinculados a eles”<sup>24</sup>. Portanto, estes eventos devem ser interpretados como construtos sociais variáveis de acordo com tempo e espaço. Neste sentido, podemos dizer que os festivais contemporâneos se organizam para atender às expectativas das audiências específicas, divididas em nichos (Bennett & Woodward, 2014, p. 12) ou grupos sociais/tribos.

Ao longo deste capítulo, iremos rever a literatura dedicada aos três componentes que entendemos que fazem parte dos festivais: os rituais, as comunidades e os estilos de vida. A partir do estudo das teorias relacionadas a essas temáticas, o objetivo é encontrar correlações com os festivais que nos tragam uma melhor leitura sobre como funcionam as dinâmicas destes eventos e a sua influência na construção identitária dos participantes. Para isso, revisaremos teóricos do estudo de rituais (Bell, 2009; Salamone, 2004; Turner, 1974), assim como os autores envolvidos na investigação de comunidades e suas relações (Getz, 2010; McMillan & Chavis, 1986; Muñiz & O Guinn, 2001; Turner, 1974) e, por último, dedicaremos especial atenção à interpretação dos estilos de vida (Chaney, 1996; Giddens, 1991; Featherstone, 1987).

Festivais são eventos de celebração em torno de um tema que possui variados significados nos níveis pessoal, social, cultural e econômico, apreendidos de perspectivas diversas, fazendo destes um fenômeno carregado de complexidade (Getz, 2010, p. 7). Cada festival tem características particulares, oferece experiências distintas, compartilha símbolos

---

<sup>24</sup> Tradução nossa. Citação original: “While primitive celebrations might have sprung up organically, in concert with agricultural and climatic cycles, modern festivals are mostly created and managed with multiple goals, stakeholders and meanings attached to them.” (Getz, 2010, p. 7)

diferentes, o que torna a análise destes eventos um tanto quanto intrincada. O propósito deste capítulo será examinar os festivais através dos seus aspectos comuns, embora com maior ênfase nos ditos festivais alternativos e de contracultura<sup>25</sup> ou de transformação.

## 2.1 A ritualização do festival

Os festivais podem ser considerados rituais se observarmos a leitura de Catherine Bell (2009), que aponta que o “ritual é o meio pelo qual a percepção e o comportamento individual são socialmente apropriados ou condicionados”<sup>26</sup> (Bell, 2009, p. 20). A autora segue a explanação pontuando o modelo de Durkheim sobre a análise de rituais: “a atividade ritual do culto constitui a interação necessária entre as representações coletivas da vida social (como um tipo de categoria mental ou metamental) e a experiência e o comportamento individuais (como categoria de atividade)”<sup>27</sup> (Bell, 2009, p. 20). Neste caso, entendemos que os festivais são eventos ritualísticos que conjugam exatamente estes dois pontos: a performance coletiva de estilos de vida e a experimentação de comportamentos individuais e identitários.

Nos rituais, assim como nos festivais, vemos a dramatização, encenação, materialização ou execução de um sistema de símbolos (Bell, 2009, p. 31). Estes momentos atuam como importantes etapas no processo de significação e ressignificação de objetos simbólicos entre as tribos que dele participam. O verbete “Símbolos e Rituais” da *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals* (Salamone, 2004, p. 424) apresenta a

---

<sup>25</sup> O conceito de contracultura é definido por Yinger: “sugiro o uso do termo contracultura onde quer que o sistema normativo de um grupo contenha, como elemento primário, um tema de conflito com os valores da sociedade total, onde as variáveis de personalidade estão diretamente envolvidas no desenvolvimento e manutenção dos valores do grupo, e onde quer que suas normas possam ser entendidas apenas por referência às relações do grupo com uma cultura dominante circundante.” (Yinger, 1960, p. 629)

<sup>26</sup> Tradução nossa. Citação original: “ritual is the means by which individual perception and behavior are socially appropriated or conditioned.” (Bell, 2009, p. 20).

<sup>27</sup> Tradução nossa. Citação original: “In Durkheim's model the ritual activity of cult constitutes the necessary interaction between the collective representations of social life (as a type of mental or metamental category) and individual experience and behavior (as a category of activity).” (Bell, 2009, p. 20).

forma como Durkheim observava os rituais como parte de um sistema mais amplo. Segundo o sociólogo, os rituais são parte de um sistema simbólico de três aspectos - o indivíduo, a comunidade e o símbolo -, onde o símbolo funciona como um intermediário de significados entre o indivíduo e a comunidade.

O indivíduo é o primeiro aspecto. A própria comunidade sob o disfarce de uma ordem moral é o segundo aspecto. Essa ordem moral consiste na natureza sagrada da comunidade, isto é, seus valores ou ideologia. O símbolo é o terceiro aspecto. O símbolo representa o sagrado e intermedeia comunidade e indivíduo. O símbolo torna concreta a sagrada comunidade abstrata.<sup>28</sup> (Salamone, 2004, p. 424)

O objetivo do símbolo é proporcionar a coesão dos significados que cria laços sociais (Salamone, 2004, p. 425). Deflem (1991, p. 5), em seu estudo sobre a obra de Victor Turner, cita a análise deste autor sobre símbolos e rituais: para Turner, os rituais funcionam como “armazéns” de símbolos permeados de significados que traduzem de forma confiável e respeitosa os valores cruciais de uma comunidade. Segundo o autor (1991, p. 5), Turner considerava os símbolos uma “unidade de armazenamento” que agrega grande quantidade de informações, sendo a menor unidade de um ritual ainda contendo as propriedades específicas de um comportamento ritualístico. Estes símbolos não são estáticos: eles se alteram, agregam ou substituem diferentes significados ao longo do tempo, modificando seu conteúdo conforme as práticas rituais nas quais estão inseridos. Os festivais, tal qual os rituais, oferecem aos seus participantes um repertório simbólico vasto e compartilhado, além de inseri-los em práticas de significação simbólica que pode se traduzir na própria construção

---

<sup>28</sup> Tradução nossa. Citação original: “The individual is the first aspect. The community itself under the guise of a moral order is the second aspect. This moral order consists of the sacred nature of the community, that is, its values or ideology. The symbol is the third aspect. The symbol represents the sacred and mediates between the community and the individual. The symbol makes the abstract sacred community concrete.” (Salamone, 2004, p. 424)

identitária. O fluxo constante de símbolos em um festival se dá através das pessoas que o frequentam, a sua estética, suas atrações, os *outfits*, as performances, enfim, em todas as interações que lá decorrem.

Rituais como os identitários existem como uma prática afirmativa de que tal indivíduo pertence a um grupo específicos (Salamone, 2004, p. 187). Posto que as construções identitárias são, como já explicado anteriormente, frutos de escolhas e não-escolhas, e estes rituais servem para situar os indivíduos e suas identidades, alinhando os seus significantes e significados com os do grupo social aos quais ele pertence: “os rituais de identidade localizam os indivíduos em relação a outras pessoas, o mundo material, o tempo e o espaço e refletem os valores de um grupo que se torna normativo”<sup>29</sup> (Salamone, 2004, p. 189).

Quando analisamos os festivais sob a ótica dos rituais, importa fazer a correlação com o estudo dos ritos de passagem. De acordo com Van Gennep (2011), citado por Victor Turner (1974, pp. 116-117), são três as fases do processo dos ritos de passagem<sup>30</sup>: separação, limiar e agregação. A primeira fase, a separação, diz respeito ao momento em que o indivíduo é afastado de um ponto fixo na estrutura social ou de condições sociais. A segunda fase, o limiar, é quando o sujeito se encontra em um estado ambíguo, ainda não sendo nem o que ele era, nem o que ele será; e, por fim, temos a fase da agregação, que é a consumação da passagem: o chamado “sujeito ritual” (que tanto pode ser coletivo quanto individual) alcança este novo estado e, com isso, incorpora os direitos e as obrigações que cabe a ele nesta nova posição social, esperando que se comporte conforme as novas normas e padrões éticos. Ainda na análise de Turner (Deflem, 1991, p. 16), a fase liminóide<sup>31</sup> “origina-se fora dos limites do

---

<sup>29</sup> Tradução nossa. Citação original: “Identity rituals locate individuals in relation to other people, the material world, and time and space and reflect the values of a group that become normative.” (Salamone, 2004, p. 189)

<sup>30</sup> Por rito de passagem, Van Gennep refere-se aos ritos que acompanham mudanças, seja de idade, estado ou papel social. (Deflem, 1991, p.7)

<sup>31</sup> Turner começa a sua investigação de rituais a partir da observação da tribo Ndembu e refere-se a fase liminar nestas observações como liminariedade. Quando da aplicação destas teorias para as sociedades contemporâneas, o autor sente a necessidade de diferenciar o termo liminariedade, criando assim o conceito de liminóide para se referir a performances culturais e atividades de lazer. Sendo assim, enquanto termo, liminariedade diz respeito às sociedades tribais, enquanto liminóide compete aos fenômenos atuais. No texto “Liminóide ao liminal: em



processo econômico, político e estrutural, e suas manifestações freqüentemente desafiam a estrutura social mais ampla oferecendo críticas, ou mesmo sugestões, para um reordenamento revolucionário da ordem social oficial”.

O ritual materializa, então, a transição de um indivíduo de um estado para o outro. Os festivais, enquanto oportunidades de trocas simbólicas e experimentação de identidades, também funcionam como ritos de passagem em que a construção identitária é re-elaborada a partir da separação do sujeito da vida cotidiana e dos seus papéis sociais habituais, onde são apresentados a ele novos símbolos, significados, valores morais. Estes eventos comparam-se a fase liminóide, onde existe uma separação da vida cotidiana e das suas dinâmicas hierárquicas, papéis sociais, tradições, regras e expectativas, o que favorece com que a construção identitária se descole dos símbolos oferecidos pela estrutura social e entre em contato com novas oportunidades de significação.

## **2.2 Festivais e o aspecto comunitário**

Os festivais são oportunidades de celebração comunitárias ao redor de valores, ideologia, identidade e continuidade (Getz, 2010, p. 2). Para Van Winkle & Woosnan (2014, p. 23), festivais são expressões de participação em um evento cultural compartilhado que faz parte das dinâmicas de uma vida em comunidade. As configurações de comunidade, neste caso, podem ser tanto geográficas quanto baseadas em interesses compartilhados (Van Winkle & Woosnam, 2014, p. 23). Sendo assim, o aspecto comunitário é um dos pilares de grande relevância na análise social destes eventos e, em especial, no impacto destes no processo de construção identitária. Nosso objetivo aqui é tentar entender como se estabelece

---

brincadeira, fluxo e ritual. Um ensaio de simbologia comparativa”, Turner (2012) entende que ambos os fenômenos – liminóide e liminal – pertencem às sociedades modernas, sendo o liminal as atividades onde há um compromisso com o rito, como ir à igreja, e o liminóide associado à atividades de lazer e, portanto, mais livre.

o vínculo que propicia a criação de uma comunidade e quais as dinâmicas envolvidas neste processo.

Em sua análise sobre o nacionalismo, Benedict Anderson (2008, pp. 32-34) introduz o conceito de comunidades imaginadas. Para o autor, qualquer comunidade maior do que uma aldeia (onde a interação um-a-um ainda é possível) é imaginada, já que os seus membros “jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria dos seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles” (Anderson, 2008, p. 32). Portanto também os festivais são comunidades imaginadas, já que os seus participantes, embora não conheçam as demais pessoas com quem estão compartilhando o tempo e o espaço do evento, vivenciam uma experiência de comunhão, um sentimento de proximidade e identificação com os indivíduos que ali estão.

Muñiz & O’Guinn (2001) apontam que o conceito de comunidades esteve inicialmente relacionado a um lugar físico, em especial no meio rural. Esta leitura, inclusive, contrapunha as comunidades às sociedades modernas, sendo a comunidade “rural, habitual, familiar e emocional e a sociedade urbana mecânica, contratual, individualista e racional”<sup>32</sup> (Muñiz & O Guinn, 2001, pp. 412-413). Porém, da mesma forma que o conceito de sociedade evoluiu, também o conceito de comunidade ampliou-se para além de um lugar, sendo entendida como uma identidade compartilhada (Muñiz & O Guinn, 2001, p. 413). Os autores, em sua revisão teórica da literatura sociológica sobre o conceito de comunidades, defendem que estas são compostas por três partes: consciência de tipo, rituais e tradições compartilhadas, e senso de responsabilidade moral. A consciência de tipo diz respeito ao sentimento de pertença e identificação com outros membros do grupo, assim como a marcada diferenciação em relação a quem está fora da comunidade. Além disso, este componente também se refere a uma mentalidade comum, “o modo de pensar sobre coisas que são mais

---

<sup>32</sup> Tradução nossa. Citação original: “the customary, familial, emotional rural community and the mechanical, contractual, individualistic, rational urban society.” (Muñiz & O Guinn, 2001, pp. 412-413)

do que atitudes compartilhadas ou similaridade percebida”<sup>33</sup> (Muñiz & O Guinn, 2001, p. 413). O segundo componente fala sobre rituais e tradições compartilhados, sendo este ponto já estudado no subcapítulo anterior. É através destes rituais que se preserva a cultura comunitária, assim como suas histórias, responsáveis por conectar seus membros. E, por último, os autores apontam o senso de responsabilidade moral compartilhado, que nada mais é do que um compromisso assumido com os valores da comunidade assim como com os demais membros. Este senso tem como função unir a comunidade, inclusive possibilitando a ação coletiva em tempos de ameaças a existência da mesma.

Outra teoria que procura entender os pilares fundamentais de uma comunidade é a teoria Sense of Community (SOC), desenvolvida por McMillan & Chavis (1986). Assim como a leitura de Muñiz & O’Guinn (2001), os autores também exploram o sentido de pertença, a moral compartilhada e as conexões, mas organizam o seu raciocínio de uma forma mais aprofundada. Segundo eles, temos quatro elementos como componentes do senso de comunidade: 1) Afiliação, 2) Influência, 3) Integração e Satisfação da Necessidade e 4) Conexões Emocionais Compartilhadas<sup>34</sup>. Resumidamente, a proposta dos autores é que

o senso de comunidade é um sentimento que os membros têm de pertencer, um sentimento de que os membros são importantes uns para os outros e para o grupo, e uma fé compartilhada de que as necessidades dos membros serão atendidas por meio do compromisso de estar juntos.<sup>35</sup>

(McMillan & Chavis, 1986, p. 9)

---

<sup>33</sup> Tradução nossa. Citação original: “a way of thinking about things that is more than shared attitudes or perceived similarity.” (Muñiz & O Guinn, 2001, p. 413)

<sup>34</sup>Esta teoria foi posteriormente revisada por McMillan (1996) e os nomes dos componentes foram alterados para Espírito (*Spirit*), em substituição a Afiliação; Confiança (*Trust*), no lugar de Influência; Intercâmbio (*Trade*) sobrepondo Integração e Satisfação da Necessidade e, por último, Arte (*Art*) como substituto a Conexões Emocionais Compartilhadas. Apesar dessa mudança de nomenclatura, o cerne da teoria manteve-se, portanto, seguiremos com a análise da proposta original de McMillan e Chavis (1986).

<sup>35</sup> Tradução nossa. Citação original: “Sense of community is a feeling that members have of belonging, a feeling that members matter to one another and to the group, and a shared faith that members’ needs will be met through their commitment to be together” (McMillan & Chavis, 1986, p. 9)

O primeiro componente é a afiliação (*membership*) e diz respeito ao senso de pertencimento e o compartilhamento de relacionamentos pessoais. Aqui entendemos o senso de pertencimento como o sentimento, a crença e a expectativa de que o indivíduo se encaixa no grupo, sendo aceito e se dispondo, inclusive, à sacrifícios por aquela comunidade (McMillan & Chavis, 1986, p. 10). Este senso de pertencimento também estabelece limite entre quem é e quem não é parte desta comunidade, o que permite uma maior segurança emocional para que os membros possam compartilhar de uma intimidade uns com os outros e, assim, sintam-se à vontade de expor suas necessidades e sentimentos (McMillan & Chavis, 1986, p. 9). Tais limites representam a estrutura de segurança e apoio entre os membros do grupo (McMillan & Chavis, 1986, p. 10). Outro fator de coesão e que sustenta a afiliação é o fato dos membros de uma comunidade compartilharem um sistema simbólico comum. Mitos, símbolos, rituais, ritos, cerimônias e datas comemorativas são elementos simbólicos que compõe um sistema compartilhado de uma comunidade e saber decifrá-los é também uma forma de identificar quem pertence ou não a este grupo (McMillan & Chavis, 1986, pp. 10-11).

O segundo componente é a influência (*influence*). Os autores definem influência como um conceito bidirecional:

em uma direção, há a noção de que para um membro ser atraído por um grupo, ele ou ela deve ter alguma influência sobre o que o grupo faz (Peterson & Martens, 1972; Solomon, 1960; Zander & Cohen, 1955). Por outro lado, a coesão é dependente da capacidade de um grupo influenciar seus membros (Kelley & Volkart, 1952; Kelley & Woodruff, 1956)<sup>36</sup>. (McMillan & Chavis, 1986, p. 11)

---

<sup>36</sup> Tradução nossa. Citação original: “In one direction, there is the notion that for a member to be attracted to a group, he or she must have some influence over what the group does (Peterson & Martens, 1972; Solomon, 1960; Zander & Cohen, 1955). On the other hand, cohesiveness is contingent on a group’s ability to influence its members (Kelley & Volkart, 1952; Kelley & Woodruff, 1956).” (McMillan & Chavis, 1986, p. 11)

Tanto a influência de um indivíduo sobre a comunidade quando a da comunidade sobre o indivíduo operam de forma simultânea em uma comunidade fortemente unida (McMillan & Chavis, 1986, p. 12). Porém, é importante notar que, segundo as conclusões dos autores, os membros são mais fortemente atraídos por comunidades onde eles acreditem que tem influência, ou seja, sintam-se valorizados e relevantes. Esta força baseia-se na necessidade do indivíduo em “saber que as coisas que veem, sentem e compreendem são experimentadas da mesma maneira por outros” (McMillan & Chavis, 1986, p. 11), isto é, uma busca pela conformidade de visões. Ao mesmo tempo, é essencial um equilíbrio já que a liberdade individual também é uma necessidade e pode existir uma tentativa de escape da conformidade comunitária caso a comunidade não preze pelas diferenças individuais (McMillan & Chavis, 1986, p. 11).

O terceiro componente é a Integração e Satisfação da Necessidade (*Integration and Fulfillment of Need*). Este componente trata de dois aspectos em simultâneo: o reforço e a satisfação de necessidades. Começamos pelo reforço: para que a experiência comunitária seja positiva, ela precisa ser satisfatória para todos os membros. Embora uma comunidade seja um conjunto heterogêneo de indivíduos, cada qual com as suas necessidades, alguns tipos primordiais de reforço foram identificados, por exemplo, status, no sentido de que o sucesso do grupo é um elemento de união, assim como a competência, já que somos atraídos por aqueles que tem habilidades que possam nos beneficiar. Em suma, os autores acreditam que costumamos nos conectar aos grupos (e membros) que nos ofereçam maiores benefícios (McMillan & Chavis, 1986, p. 13). Como estas necessidades são diversas, uma forma de organizá-las em grupos é através dos valores compartilhados. Como os autores pontuam: “quando as pessoas que compartilham valores se reúnem, descobrem que têm necessidades, prioridades e objetivos semelhantes e estimulam, assim, a crença de que, ao se unirem,

podem ser mais capazes de satisfazer essas necessidades e obter o reforço que buscam”<sup>37</sup> (McMillan & Chavis, 1986, p. 13). Portanto valores comuns são essenciais para a manutenção e coesão de uma comunidade.

O último componente é a conexão emocional compartilhada (*shared emotional connection*). Segundo os autores, uma conexão emocional compartilhada está ligada a uma história compartilhada, em que não necessariamente todos os membros do grupo devem ter vivido mas precisam identificar-se com ela (McMillan & Chavis, 1986, p. 13). Alguns dos elementos que eles citam como importantes para manter união de uma comunidade são: hipóteses de contato (a interação mantém os membros próximos uns dos outros), a qualidade desta interação (quanto mais positiva, maior proximidade), cumprimento dos eventos (quanto mais tarefas da comunidade não forem resolvidas, menor a coesão), eventos importantes compartilhados, investimentos (quando um membro faz um investimento, seja financeiro, emocional ou social, em uma comunidade, maiores são as chances dele se manter ligado à ela), efeitos de honra e humilhação e, por último, vínculo espiritual (McMillan & Chavis, 1986, pp. 13-14).

Ao falar sobre comunidade, vale olhar novamente para o legado de Victor Turner e o seu conceito de *communitas*. Turner (1974, p. 161), ao analisar o modelo de rito de passagem proposto por Van Gennep, percebeu que os sujeitos rituais, durante a fase do limiar, são tratados de forma igualitária, uma vez que a estrutura social e as suas características hierárquicas não estão presentes. Essa “vida em comum” linear, com seus membros organizando-se em estruturas igualitárias, é o que Turner chama de *communitas* (Turner, 1974, p. 119), ou seja, a formação de relações afetuosas entre os indivíduos que também partilham a liminaridade (St John, 2008, p. 7). Para o autor, a *communitas* nasce onde não há estrutura social:

---

<sup>37</sup> Tradução nossa. Citação original: “When people who share values come together, they find that they have similar needs, priorities, and goals, thus fostering the belief that in joining together they might be better able to satisfy these needs and obtain the reinforcement they seek.” (McMillan & Chavis, 1986, p. 13)

A “communitas” irrompe nos interstícios da estrutura da liminaridade; nas bordas da estrutura, na marginalidade; e por baixo da estrutura, na inferioridade. Em quase toda parte, a “communitas” é considerada sagrada ou “santificada”, possivelmente porque transgride ou anula as normas que governam as relações estruturadas e institucionalizadas, sendo acompanhadas por experiência de um poderio sem precedentes (Turner, 1974, p. 156).

As communitas, diferente das comunidades, são circunstanciais e raramente mantêm-se por muito tempo: sua espontaneidade e a imediatidade logo convertem-se em estruturas, ditadas por normas sociais (Turner, 1974, p. 161). De toda a forma, Turner identificou três tipos de communitas. A primeira delas é a communitas existencial ou espontânea, que é uma organização espontânea e efêmera, um “momento fugaz”; na sequência temos a communitas normativa, que possui um sistema social organizado e duradouro, onde há a necessidade de mobilizar recursos e de controle social entre os membros do grupo; e, por último, temos a communitas ideológica, uma espécie de sociedade utópica baseada em communitas existencial. Esses tipos correspondem a diferentes fases de uma communitas, uma vez que essas dinâmicas não são condições permanentes e tendem a extinguir-se ao adequarem-se às estruturas, ao passo que novas communitas surgirão (Turner, 1974, p. 161).

Quando entendemos os festivais como rituais de passagem, vemos que a ideia de communitas tem conexão com as dinâmicas sociais que acontecem nestes eventos. A estrutura comunitária nestes casos é, em geral, menos hierarquizada, mais utópica, mais espontânea. Se a vida cotidiana é marcada por dificuldades - decisões a serem tomadas, desafios superados e desejos declinados -, a communitas espontânea tem o seu quê de “magia” (Turner, 1974, p. 170). Para Turner, “a estrutura tende a ser pragmática e mundana, enquanto a ‘communitas’ é com frequência especulativa e geradora de imagens e ideias filosóficas” (Turner, 1974, p. 162) e o que se busca é uma experiência com potencial

transformador, profunda e de comunhão com os demais componentes (Turner, 1974, p. 169), dinâmicas bastante presente nos festivais e nos relacionamentos que ali se desenrolam.

### 2.3 Festivais e estilos de vida

No seu texto clássico sobre a análise da cultura, Raymond Williams (2011, p. 186) defende que, a partir de uma visão “social”, cultura “é a descrição de um modo de vida (*way of life*) particular, que exprime certos significados e valores não apenas na arte e no aprendizado como também nas instituições e no comportamento habitual”<sup>38</sup>. Na sua leitura, a teoria cultural seria o estudo das interações entre os elementos de um modo de vida. Nesta análise, Williams dá especial atenção aos padrões presentes nos modos de vida por defender que eles podem denunciar identidades e paralelismos em atividades que estavam sendo pensadas de forma independente. Estes padrões seriam as práticas cotidianas, expressas em interesses e atividades selecionados para materializar um determinado modo de vida.

A leitura de Williams dialoga com o conceito defendido por David Chaney (1996, p. 11): estilos de vida (*lifestyles*) são formas de viver particulares, compartilhados por um coletivo de pessoas e que se manifestam através de comportamentos específicos – e expressivos. Embora a semelhança entre os conceitos seja flagrante, Chaney identifica também diferenças entre ambos. Para o autor (2001, p. 82), os modos de vida estão mais comumente associados às comunidades mais ou menos estabilizadas, relacionando-se com a produção e a reprodução de instituições; e se apresentam a partir das normas compartilhadas, rituais, padrões de ordem social e, provavelmente, um dialeto distinto ou comunidade de fala. Já os estilos de vida seriam mais flexíveis, uma vez que estão associados a escolhas de

---

<sup>38</sup> Tradução nossa. Citação original: “Finally, third, there is the ‘social’ definition of culture, in which culture is a description of a particular way of life, which expresses certain meanings and values not only in art and learning but also in institutions and ordinary behaviour.” (Williams, 2011, p.186)



consumo e lazer. Por estarem intimamente ligados à cultura do consumo, os estilos de vida são interpretados como respostas à modernidade atual, em especial à perda de solidez das instituições (Chaney, 1996, p. 11) e podem ser entendidos como uma composição de mercadorias e padrões meticulosamente escolhidos que se articulam na forma de expressão do indivíduo. Chaney (1996, p. 93) entende que os modos de vida baseados em estruturas sociais como gênero, etnia, idade, profissão ou localização não desaparecem a partir do surgimento e da consolidação de novas formas de identificação com os estilos de vida, mas são conectados com outros padrões de escolha. O autor (1996, p. 93) cita Zablocki e Kanter (1976), estudiosos que defendem que “a experimentação no estilo de vida tem ocorrido entre pessoas para as quais o papel ocupacional e econômico não fornece mais um conjunto coerente de valores e para quem a identidade passou a ser gerada no consumo, e não no domínio da produção”<sup>39</sup>. Estilos de vida, então, são representações identitárias baseadas na articulação de objetos simbólicos adquiridos através do consumo.

Giddens (1991, p. 14), em sua análise sobre a identidade na modernidade atual, afirma que diariamente lidamos com o questionamento “como devo viver?”, nos obrigando a fazer escolhas relacionadas a como nos comportar, o que vestir, etc, que são assimiladas em identidades. Como coloca o autor, “cada um de nós não apenas ‘tem’, mas vive uma biografia reflexivamente organizada em termos de fluxos de informações sociais e psicológicas sobre possíveis modos de vida”<sup>40</sup> (Giddens, 1991, p. 14). Portanto, em sua análise, estilos de vida são um conjunto de práticas que visam não apenas atender às dinâmicas cotidianas como principalmente estruturar identidades. Assim como Giddens entende os estilos de vida como uma forma de organizar a narrativa biográfica e, por consequência, as próprias identidades, Mike Featherstone (1987, p. 59) argumenta que os indivíduos não mais adotam estilos de

---

<sup>39</sup> Tradução nossa. Citação original: “life-style experimentation has taken place among people whom occupational and economic role no longer provided a coherent set of values and for whom identity has come to be generated in the consumption rather than the production realm.” (Chaney, *Lifestyles*, 1996, 93)

<sup>40</sup> Tradução nossa. Citação original: “Each of us not only ‘has’, but lives a biography reflexively organised in terms of flows of social and psychological information about possible ways of life.” (Giddens, 1991, p. 14)

vida por tradição, ao invés disso, entendem que estes são “projetos de vida”, onde manifestam suas identidades a partir dos objetos simbólicos consumidos (Featherstone, 1987, p. 59). Na sua visão, o conceito de estilo de vida na cultura de consumo contemporânea indica “individualidade, autoexpressão e autoconsciência estilística” (Featherstone, 1987, p. 55), ou seja, são ferramentas com as quais os indivíduos elaboram e apresentam as suas identidades.

Os estilos de vida significam o cotidiano, investindo aspectos da vida de valor social ou simbólico e, com isso, também funcionam como meios de construção identitária (Chaney, 1996, p. 44). Seriam, então, recursos interpretativos adotados pelos indivíduos em suas vidas cotidianas na tentativa de expor suas identidades e filiações (Chaney, 1996, p. 12). Através das suas dinâmicas, os sujeitos comunicam quem são e a qual(is) grupo(s) pertencem, ou, pelo menos, manipulam a forma como querem ser vistos por seus pares sociais. Sobre isso, o autor pondera que o estilo de vida pode ser entendido como uma maneira criativa de usar os objetos de consumo<sup>41</sup>, uma vez que, através da articulação dos seus significados, construímos a identidade com a qual queremos ser associados:

Os mundos sociais são organizados, estruturados e imbuídos de significado por referência ao tipo de pessoas que os protagonistas são, isto é, a sua própria identidade social. Posto desta maneira, podemos apreciar novamente um tema anterior de que os estilos de vida são projetos reflexivos: nós (e outros relevantes) podemos ver (embora vagamente) quem queremos ser vistos através de como usamos os recursos de quem somos<sup>42</sup>. (Chaney, 1996, p. 37)

---

<sup>41</sup> No subcapítulo 1.4, “Identidades e objetos simbólicos”, apresentamos a teoria *Extended Self*, de Russel Belk (1988), que defende que as pessoas buscam sintetizar suas identidades através de suas posses. Esta teoria relaciona-se intimamente com a leitura de estilos de vida enquanto articulação de objetos simbólicos para a composição e demonstração de identidades.

<sup>42</sup> Tradução nossa. Citação original: “Social worlds are organized, structured and imbued with meaning by reference to what sort of people the protagonists are, that is their sense of their own social identity. Put in this way we can appreciate again an earlier theme that lifestyles are reflexive projects: we (and relevant others) can see (however dimly) who we want to be seen to be through how we use the resources of who we are”. (Chaney, 1996, p. 37)

Sendo assim, entendemos que os festivais configuram oportunidades interessantes para que os indivíduos possam exercitar a construção identitária, uma vez que eles favorecem a vivência de estilos de vida em seu potencial. Os festivais reúnem pessoas que compartilham estilos de vida, criando um ambiente de alta concentração de objetos simbólicos, sendo estes, recursos disponíveis para os interessados em experienciar estilos de vida diversos. Bennett & Woodward (2014, p. 14) analisam que “os festivais [...] produzem uma exibição temporal, mas altamente visível e em alguns casos inerentemente espetacular, de preferências de estilo de vida comumente compartilhadas”<sup>43</sup>.

Os festivais permitem representações e performances, por parte dos seus participantes, dos sistemas de símbolos inerentes à determinados estilos de vida. São, assim, uma opção válida para que aqueles que têm a curiosidade de entender e vivenciar determinados estilos de vida: nestes eventos, são tantas as suas manifestações que, mesmo em seu curto período de duração, os indivíduos acabam por ter uma experiência potente que pode ter consequências diretas em suas identidades. Também é interessante perceber que, como apontam Bennett e Woodward, os festivais, muitas vezes, dão oportunidades para que subculturas marginalizadas e seus estilos de vida possam ser representados (Bennett & Woodward, 2014, p. 17), tornando-as mais próximas de pessoas que talvez tivessem o interesse em conhece-las mais profundamente por identificar pontos em comum com suas identidades, mas que não tinham acesso.

A pluralidade de estilos de vida presentes na contemporaneidade reflete-se também na numerosa oferta de festivais disponíveis. Quanto mais a tradição perde força, mais somos obrigados a negociar escolhas de estilos de vida entre inúmeras opções (Giddens, 1991, p. 5) e o mercado de festivais se estruturou para responder às mais diversas necessidades. Festivais são organizados para atender audiências específicas (Bennett & Woodward, 2014, p. 12) e,

---

<sup>43</sup> Tradução nossa. Citação original: “Festivals therefore produce a temporal, yet highly visible and in some cases inherently spectacular, display of commonly shared lifestyle preferences.” (Bennett & Woodward, 2014, p. 14)

com isso, proporcionar experiências se alinham aos gostos e estilos de vida adotados por seus públicos. Desta forma, estes eventos acentuam e celebram específicos estilos de vida a partir do seu próprio conjunto de imagens, objetos e textos compartilhado coletivamente com os demais participantes. Essa oportunidade de segmentar os festivais a partir dos seus públicos torna estes ambientes seguros para o livre-trânsito de objetos simbólicos e práticas rituais dos estilos de vida de cada comunidade, uma vez que aqueles que ali estão presentes fazem parte – ou querem fazer - de um coletivo de pessoas com valores, interesses e gostos comuns.

## **2.4 Considerações**

Ao longo deste capítulo, estudamos como as diversas características dos festivais tem impacto na construção identitária. Para facilitar a investigação, dividimos o estudo em três aspectos: rituais, comunidades e estilos de vida. Dessa forma, foi possível explorar mais profundamente cada um destes conceitos a partir das perspectivas da Sociologia e da Psicologia Social, oferecendo uma leitura multidisciplinar da temática.

Festivais são espaços de articulação de identidades, uma vez que eles proporcionam a performance e celebração coletivas de identidades socioculturais (Bennett & Woodward, 2014). Estes eventos funcionam como um recorte temporal, um deslocamento da vida cotidiana, que confere maior liberdade aos seus participantes no processo de construção identitária. No espaço de tempo em que ele decorre, os indivíduos têm a chance de conviver com semelhantes, compartilhando estilos de vida, gostos, experiências e objetos simbólicos que podem ser testados e cujos significados podem ser incorporados (ou não) às suas identidades.

Enquanto rituais, os festivais permitem a significação, ressignificação e execução de um sistema de símbolos que localizam o indivíduo em uma determinada identidade (Bell,

2009; Salamone, 2004). Esses símbolos não ficam estagnados, ao contrário, eles estão sempre em movimento, num fluxo de novos processos de significação, sendo combinados e recombinados a todo o momento conforme as práticas em que eles se encontram. Os festivais, quando analisados como ritos de passagem, funcionam como episódios onde há a interrupção da vida rotineira para a teatralização de outras possibilidades (Turner, 1974). Neste “limbo”, onde a estrutura social e suas regras hierárquicas não estão presentes, há liberdade para experimentação de identidades diversas, inclusive as que poderiam ser julgadas negativamente na vida cotidiana (Bennett & Woodward, 2014).

Se as identidades se formam a partir da relação com o outro, os eventos festivaleiros potencializam este processo uma vez que eles provocam a reunião de pessoas com valores comuns em um mesmo local, integrando indivíduos que compartilham estilos de vida, interesses, crenças, símbolos, ideologias e identidades. Os festivais favorecem o sentimento de pertença, a conexão entre semelhantes e as trocas simbólicas (Van Winkle, Woosnam, & Mohammed, 2013), e já que a construção identitária é um processo de negociação simbólica com o que é externo ao indivíduo, estas oportunidades acabam por ter bastante impacto nas identidades de seus participantes. Nos festivais vemos, somos vistos, socializamos, nos identificamos com o outro, apreendemos novos símbolos, vivenciamos experiências que muitas vezes levamos para além do evento em si como também para as nossas práticas diárias.

Nossa última análise girou em torno dos estilos de vida. Os estilos de vida são formas de viver particulares compartilhadas por um coletivo de pessoas (Chaney, 1996). No mundo contemporâneo, em que somos a todo o tempo convidados a repensar nossas identidades, os estilos de vida ultrapassaram os fazeres práticos do cotidiano e se tornaram ferramentas de estruturação de identidades (Giddens, 1991). Através deles, comunicamos quem somos e quem queremos ser, e entramos em contato com um sistema simbólico que nos traz repertório

para a experimentação e consequente construção identitária. Os festivais permitem a vivência de estilos de vida diversos, em conjunto com demais indivíduos que compartilham as mesmas referências e que nos oferecem um repertório cultural diversificado, dentro do qual criamos e gerenciamos as nossas identidades (Bennett & Woodward, 2014).

Em suma, os festivais reúnem comunidades em um ritual para vivenciar um (ou vários) estilo(s) de vida. Neles temos a oportunidade de entrar em contato com outras pessoas que nos são referência, desenvolver relacionamentos de comunidade, experimentar estilos de vida, acessar repertórios simbólicos e participar de práticas rituais de significação e ressignificação que podem ser incorporadas em nossas próprias identidades. No próximo capítulo, investigaremos o impacto dos festivais nas identidades através de um estudo de caso com participantes do *Burning Man*. Neste estudo, iremos utilizar a base teórica até aqui desenvolvida no intuito de comprovar e aprofundar algumas das descobertas que fizemos até então através da leitura investigativa.

### 3. Estudo de Caso: *Burning Man*

O *Burning Man* é um evento que acontece uma vez por ano no deserto de *Black Rock*, no estado de Nevada, nos Estados Unidos da América. Neste local árido e inóspito, uma “cidade” temporária se ergue durante sete dias ao final do mês de agosto, coincidindo com o feriado local do Dia do Trabalhador. O evento se define como uma “metrópole temporária dedicada à comunidade, arte, autoexpressão e autoconfiança”<sup>44</sup> (Burning Man, 2019), com o objetivo de proporcionar aos seus participantes uma experiência imersiva com a capacidade de produzir uma “mudança espiritual positiva no mundo”<sup>45</sup> (Burning Man, 2019). Apesar do *Burning Man* não se considerar um festival e sim uma comunidade e um movimento cultural global (Burning Man, 2019), este é o exemplo escolhido para o nosso estudo de caso por entendermos que o distanciamento que o *Burning Man* cria em relação aos outros tipos de festivais se dá como uma forma de manifesto crítico aos eventos produzidos com foco no consumo de massa (o caso dos festivais de música, por exemplo). Por isso, apesar desse posicionamento crítico, entendemos que o evento se enquadra nas mesmas características conceituais aqui analisadas, sendo basilar o aspecto comunitário, o ritualístico e os estilos de vida, e, portanto, um ótimo caso para a análise do impacto dos festivais em construções identitárias.

Para Kozinets (2002, p. 21), o *Burning Man* pode ser entendido como um projeto experimental temporário com o objetivo de criar uma zona de convivência e de experiência do afeto humano em uma sociedade com bases econômicas e tecnológicas contrárias as que vivenciamos. Este caráter de experimentação e de transgressão potencializa as dinâmicas sociais presentes no evento e evidencia os aspectos analisados, despertando bastante interesse acadêmico. E é esta mesma experimentação e transgressão que permitem com que

---

<sup>44</sup> Tradução nossa. Citação original: “temporary metropolis dedicated to community, art, self-expression, and self-reliance” (Burning Man, 2019)

<sup>45</sup> Tradução nossa. Citação original: “positive spiritual change in the world” (Burning Man, 2019)

o festival ofereça uma experiência transformadora de identidades para os seus participantes. Este espaço utópico, sagrado e primitivo é desenhado intencionalmente para que a autoexpressão seja seu principal pilar (Kozinets, 2003, p. 2) e funciona como um convite para o teste de outras identidades sem as limitações que a sociedade tradicional impõe. Como pontuam Kozinets e Sherry (2004, p. 292), no *Burning Man* “o eu cotidiano é sacrificado no altar, permitindo que surjam outros mais autênticos e imediatos”<sup>46</sup>. Distantes do cotidiano e suas expectativas sociais, o participante do evento tem a oportunidade de se despir de suas identidades tradicionais e experimentar, mesmo que temporariamente, outras identidades, em especial aquelas mais autênticas e que, muitas vezes, são reprimidas pela sociedade.

O *Burning Man* nasce no berço da contracultura americana, a São Francisco dos anos 1980, e se torna um evento de reunião não de um grupo homogêneo, mas de uma comunidade plural, que engloba diversas subculturas e identidades marginais (Gauthier, 2013, p. 145) em torno da convivência e do intercâmbio de símbolos e códigos culturais. Esta profusão de subculturas torna o festival múltiplo e favorece a sensação de pertencimento, uma vez que a tolerância à diversidade é mais do que um comportamento especial e, sim, uma regra institucionalizada. Kozinets (2003, p. 9) nos diz que os “participantes geralmente enfatizam a natureza social expansiva do evento, a tolerância à diferença e, conseqüentemente, a rica diversidade de representações”<sup>47</sup>. Por conta dessa pluralidade e tolerância, ambas marcas registradas do *Burning Man*, é que os indivíduos que frequentam o evento entendem-se como parte da comunidade *burner* e veem aquele espaço como seguro e acolhedor o suficiente para que eles possam se entregar e viver as suas experiências e identidades intensamente.

---

<sup>46</sup> Tradução Nossa. Citação original: “The quotidian self is sacrificed on the altar, allowing more authentic, immediate selves to arise.” (Kozinets & Sherry, 2004, p.292)

<sup>47</sup> Tradução nossa. Citação original: “Participants often emphasize the event’s expansive social nature, tolerance of difference and resultingly rich diversity of representation.” (Kozinets, 2003, p. 9)



A autoexpressão, aspecto basilar do *Burning Man*, exige dos seus participantes um alto sentido de responsabilidade e participação. Com isto, o papel de consumidor (ou de espectador) é condenado e espera-se que aqueles que ali estão façam parte do coletivo e produzam o festival e os seus rituais em conjunto com a comunidade. Gilmore (2005, p. 46) coloca que este princípio, que é repetido exaustivamente, “reflete um *ethos* da comunidade que encoraja fortemente os indivíduos a se envolverem ativamente como ‘participantes’ no evento, em vez de permanecerem passivos e desinteressados como ‘espectadores’”<sup>48</sup>. Não é à toa que toda a programação do festival é criada e oferecida pelos seus participantes, cabendo à organização apenas a disponibilização de estruturas básicas e logísticas, além do “*Man*” e do Templo.

Além da queima do *Man*, do planejamento urbano, do *Central Café*, da força policial dos *Rangers*, dos serviços médicos e da limpeza, existem poucas atividades organizadas centralmente. Todo o resto é criado e doado pelos participantes. Os presentes da comunidade incluíam apresentações públicas frequentes em centenas de acampamentos temáticos diferentes, além de *raves* e outras danceterias, muitas com construções muito sofisticadas e sistemas de som e luz caros<sup>49</sup>. (Kozinets, 2002, p. 27)

A participação no festival, a negação de se ajustar ao simples papel do espectador e a necessidade de ser um elemento ativo na construção da comunidade e seus rituais, possibilita também a descoberta de outras identidades, segundo Kozinets e Sherry (2007, pp. 124-125). Eles propõem que o autoquestionamento sobre quem os participantes “realmente são” é uma

---

<sup>48</sup> Tradução nossa. Citação original: “reflects a community ethos that strongly encourages attendees to be actively engaged as ‘participants’ in the event, rather than remaining passive and disinterested as ‘spectators’” (Gilmore, 2005, p.46)

<sup>49</sup> Tradução nossa. Citação original: “Other than the Burning of the Man, the urban planning, the Central Café, the Ranger police force, medical services, and the cleanup, there are few centrally organized activities. Everything else is created and donated by participants. Communal gifts included frequent staged public performances at hundreds of different theme camps, as well as rave and other dance clubs, many with very sophisticated constructions and expensive sound and light systems.” (Kozinets, 2002, p. 27)

prática comum do *self* enquanto no festival, onde a resposta se descobre “em uma semana de rituais de nivelamento e vínculo esteticamente mediados que o levam a uma associação íntima com seus companheiros de viagem”<sup>50</sup> (Kozinets & Sherry, 2007, pp. 124-125). Durante esta semana, a experimentação é permitida, solidificando a posição ativa do indivíduo não apenas na construção do festival como da própria identidade.

Um dos grandes instrumentos para a experimentação é a vestimenta. As fantasias servem muitas vezes para situar as tribos, como é o caso das que fazem referência à estética da Era Vitoriana dos *Steampunks* ou dos acessórios de couro que remetem às subculturas de BDSM<sup>51</sup>, mas, no geral, as roupas usadas pelos participantes não tem um enquadramento em uma tribo específica, sendo o festival a oportunidade de usar roupas e acessórios que a sociedade cotidiana condenaria ou até mesmo não usar roupa nenhuma, uma vez que a nudez é bastante presente no *Burning Man*.

Os trajes usados pelos nômades como presentes uns para os outros são máscaras eficazes, permitindo que várias pessoas surjam do seu *self* multifrênico<sup>52</sup>, aproveitando a brincadeira a serviço da autodescoberta e da auto-revelação.<sup>53</sup> (Kozinets & Sherry, 2007, p. 125)

Green e Kaiser (2011, pp. 3-4) defendem que o *Burning Man* proporciona aos homens um espaço oportuno para a experimentação da moda como um veículo de autoexpressão já que, no evento, a masculinidade heterogênea da sociedade cotidiana perde força. Para as autoras, o *Burning Man*, enquanto espaço transformador, permite com que “os homens possam

---

<sup>50</sup> Tradução nossa. Citação original: “in a week of aesthetically mediated leveling and bonding rituals that draw her into intimate association with her fellow travelers” (Kozinets & Sherry, 2007, p. 124-125)

<sup>51</sup> Acrônimo de “Bondage, Disciplina, Dominação, Submissão, Sadismo e Masoquismo”.

<sup>52</sup> Multifrenia diz respeito à possibilidade que tem o indivíduo de realizar-se por meio de múltiplas identidades.

<sup>53</sup> Tradução nossa. Citação original: “The costumes worn by nomads as gifts to one another are effective masks, allowing multiple personae to emerge from the multiphrenic self, harnessing play in the service of self-discovery and self-disclosure.” (Kozinets & Sherry, Comedy of the Commons: Nomadic Spirituality and the Burning Man Festival, 2007, p.125)

questionar visivelmente a masculinidade hegemônica, explorar a feminilidade e articular estilos de aparência baseados em vários gêneros”<sup>54</sup> (Green & Kaiser, 2011, p. 7).

O *Burning Man* é um celeiro de simbolismos, que funciona com um léxico próprio, onde compartilham-se tradições e rituais e cujo os participantes entendem-se como uma comunidade, os chamados *burners*. O *Man*, os rituais de queima, as roupas extravagantes ou a própria nudez, a estética do festival, os eventos que ali acontecem, os princípios, tudo compõe um intrincado e particular sistema simbólico que é criado, apropriado e ressignificado por seus membros. Nosso objetivo com este estudo é entender em que medida ele afeta – ou não – a construção identitária dos seus participantes. Ao longo deste capítulo iremos abordar o que é o festival, quais são as suas características e filosofia, assim como estudá-lo mais profundamente a partir das perspectivas de participantes através de uma pesquisa qualitativa baseada em entrevistas.

### 3.1 O *Burning Man*

O *Burning Man* surgiu em 1986, na praia de *Baker Beach* em São Francisco. Dois amigos, Larry Harvey e Jerry James, decidiram atear fogo a uma escultura de madeira na forma de um homem, atraindo diversos curiosos para assistir à queima. Esta performance espontânea, que contou com dúzias de espectadores, evoluiu para aquele que é considerado o maior festival de contracultura do mundo e que reúne anualmente cerca de 70 mil pessoas. Durante os primeiros anos o evento manteve-se na praia de *Baker Beach* até que, por conta do alto número de participantes que reuniu ao longo das edições, o *Burning Man* foi transferido oficialmente para o deserto de *Black Rock*. É neste local, definido por Larry Harvey (1997) como “400 milhas quadradas de nada”, que a *Black Rock City* se ergue todos

---

<sup>54</sup> Tradução nossa. Citação original: “men can visibly question hegemonic masculinity, explore femininity, and articulate appearance styles that draw from multiple genders.” (Green & Kaiser, 2011, p.7)

os anos: uma cidade colaborativa, onde todos os participantes são responsáveis pela sua montagem, manutenção e desmontagem. Organizada em um semicírculo que lembra um relógio solar, a cidade conta com o icônico “*Man*” ao centro, obras de artes espalhadas por todos os lados e uma infinidade de acampamentos que oferecem as mais diversas atividades: desde centros de massagens e terapias holísticas à festas e concertos musicais, atividades infantis, um *TedTalk* (o *TedxBlackRockCity*), encontros de BDSM<sup>55</sup>, um rink de patinação, entre infinitas possibilidades. Os exemplos são os mais variados possíveis, porém com uma semelhança: todos oferecem suas atividades de graça, como um presente à comunidade, uma vez que é proibido o comércio no festival.

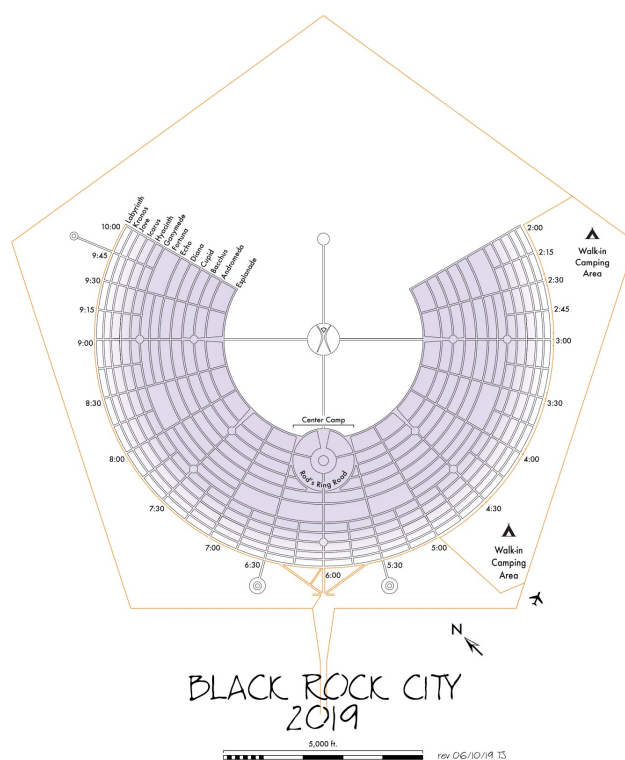


Figura 2: Mapa de *Black Rock City* 2019 (Burning Man, 2019)

O *Burning Man* é regido por dez princípios que resumem a cultura *burner*, considerada por muitos de seus participantes uma filosofia de vida (Burning Man, 2019). Os

<sup>55</sup> Acrônimo de “Bondage, Disciplina, Dominação, Submissão, Sadismo e Masoquismo”.

princípios são<sup>56</sup>: 1. Inclusão Radical: qualquer pessoa pode fazer parte do *Burning Man*, não existe pré-requisito a ser cumprido; 2. “*Gifting*”: o ato de presentear (e não o escambo) é a base do festival e é altamente estimulado pela organização; 3. Descomodificação: uma vez que são consideradas formas de exploração, as transações comerciais, os patrocínios e a publicidade são altamente condenados no *Burning Man*, sendo o objetivo do evento substituir o consumo pela experiência participativa; 4. Autossuficiência radical: o incentivo é para que os participantes descubram seus recursos internos e sejam responsáveis por si; 5. Autoexpressão radical: o *Burning Man* encoraja a todos os seus participantes que se expressem da forma como melhor entenderem, sem a interferência e julgamentos externos; 6. Esforço comunal: a colaboração e a cooperação entre os indivíduos são a base da comunidade *burner*, que é responsável por produzir e cuidar de tudo que ali acontece; 7. Responsabilidade cívica: o evento preza pela auto-responsabilização de cada um de seus participantes, que devem agir de acordo com as leis locais, estaduais e federais; 8. Não deixe rastros: todos no *Burning Man* devem comprometer-se com a limpeza e manutenção dos espaços onde se encontram, e com o respeito pelo meio ambiente; 9. Participação: o *Burning Man* defende que uma mudança efetiva na sociedade só se dá através da participação de todos, portanto, os participantes são convidados a serem ativos no evento, seja no trabalho ou no divertimento; 10. Imediatidade: a experiência imediata é extremamente valorizada no *Burning Man*, sendo o princípio basilar de toda a cultura *burner*. Estes princípios fazem do *Burning Man* um festival criado e consumido por seus participantes: é a partir da interação e da participação ativa que ele existe. Também é importante observar que estes princípios não se restringem ao momento do festival, sendo disseminado pela comunidade *burner* também em outras oportunidades como encontros regionais e grupos *online*.

---

<sup>56</sup> Os nomes dos princípios foram traduzidos livremente.

Para que tenhamos um retrato demográfico dos participantes do *Burning Man*, trazemos uma análise dos dados levantados pelo *Burner Census* (DeVaul, Beaulieu-Prévost, Heller, & 2018 Census Lab, 2019), uma pesquisa coordenada pela equipe do evento para a recolha dos dados relacionados ao *Burning Man* do ano em questão. Os dados mais recentes disponibilizados pelo *Burner Census* referem-se ao *Burning Man* 2018 e será a nossa base de análise. Em 2018, a quantidade de participantes foi de aproximadamente 70.000 pessoas. A porcentagem de participantes presentes no *Burning Man* pela primeira vez (os chamados “*virgins*”) foi de 31,7%, a menor taxa desde 2013. Já a taxa de participantes cuja primeira vez no evento foi há 8 ou mais anos foi de 19,1% (DeVaul, Beaulieu-Prévost, Heller, & 2018 Census Lab, 2019).

Quanto ao recorte demográfico, a idade média dos participantes em 2018 foi de 35 anos. A maior parte declarou-se branca/caucasiana (76,6%), seguidos por “Outros ou múltiplos” (9,4%), asiáticos (5,8%), hispânicos (5,4%), árabes e norte africanos (1,2%), negros (1,0%) e nativos americanos (0,5%). A maior parte dos respondentes afirmam ter Ensino Superior (*bachelor degree* – 42,7% e *graduate degree* – 31,4%), e a renda média pessoal foi de US\$64,700<sup>57</sup> anuais. O censo questiona também a identidade criativa dos participantes: 31% declararam-se artistas, 29,8% *makers* e 23,6% artesãos. Grande parte (39,4%) identifica-se como criativos independente de suas profissões estarem relacionadas a esses ofícios (DeVaul, Beaulieu-Prévost, Heller, & 2018 Census Lab, 2019).

Do ponto de vista geográfico, 81% dos participantes residem nos Estados Unidos, 6,2% no Canadá e 7,6% na Europa (somando Reino Unido e Irlanda, que foram computadas em separado na pesquisa). As demais regiões, em ordem decrescente, são: Austrália e Nova Zelândia, América Latina, Ásia, Oriente Médio e África. Sobre as inclinações políticas, 33,8% declararam-se liberais, 20,4% progressistas, 16,8% não-politizados, 8,3% socialistas,

---

<sup>57</sup> Equivalente a €58.118, ao câmbio do dia 08/09/2019.

6,9% libertários, 4,4% verdes, 3,5% outros, 3,4% conservadores e 2,5% anarquistas. No aspecto espiritual, 46,6% definem-se como espiritualizados, porém não religiosos; 23,2% como ateus; 15,7% agnósticos; 8,4% não souberam responder; 5,4% como religiosos; e 0,7% como deístas. Na perspectiva das identidades de gênero, 58,7% entendem-se como homens, 39,6% como mulheres e 1,7% como fluidos/ambos/nenhum. Destes, 65,9% declaram-se heterossexuais, 11,2% heteroflexíveis, 10,7% bissexuais/pansexuais, 8,1% homossexuais, 3,7% rejeitam rótulos e 0,5% assexuados (DeVaul, Beaulieu-Prévost, Heller, & 2018 Census Lab, 2019).

Sobre a influência do *Burning Man*, a experiência em *Black Rock City* inspirou nos participantes o desenvolvimento das seguintes habilidades: criação artística (59,9%), autoconhecimento (56,4%), estratégias de autocuidado (43%), liderança e habilidades interpessoais (40,3%), habilidades de sobrevivência (35,2%), gerenciamento de projetos (29,2%), carpintaria (26,6%), arte performativa (26,4%), organização comunitária (24,4%), habilidades de mediação (24,4%), construção (14,5%), design gráfico (10,3%) e outros (3%). As habilidades desenvolvidas contribuíram para que os participantes sentissem-se mais completos como indivíduo (79,2%) e para que criassem novos relacionamentos em suas comunidades (39,3%) (DeVaul, Beaulieu-Prévost, Heller, & 2018 Census Lab, 2019).

Quando questionados como se veem em relação ao outro, os respondentes indicaram, com base na figura abaixo, a seguinte ordem: a) 2,6%, b) 11,9%, c) 21,2%, d) 32,4%, e) 19,9%, f) 8,3%, g) 3,7%.

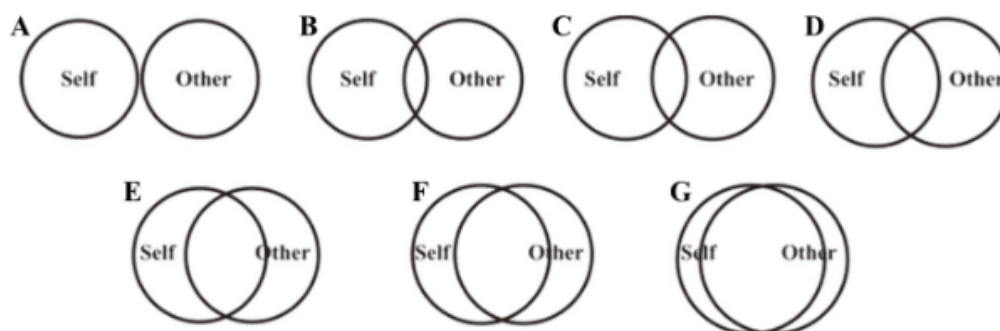


Figura 3: Avaliação de relacionamento entre o *self* e o Outro (DeVaul, Beaulieu-Prévost, Heller, & 2018 Census Lab, 2019)

Em relação ao fato do *Burning Man* ter influenciado os participantes a serem mais abertos à novas experiências, 82% disseram que isso aconteceu, 10,2% não souberam responder e 7,8% disseram que não. A porcentagem dos respondentes que consideram a experiência em *Black Rock City* transformadora foi mensurada em uma escala de 1 a 7, sendo 1 a pontuação mais baixa (“nem um pouco”) e 7 a mais alta (“com certeza”): 1) 9,3%, 2) 8%, 3) 7,4%), 4) 22,3%, 5) 16,8%, 6) 13,1%, 7) 23,1%. Para 81,8% dos respondentes estas mudanças ainda persistem, enquanto para 10% elas duraram apenas poucos dias após o festival e 8,2% entendem que elas existiram apenas durante o festival (DeVaul, Beaulieu-Prévost, Heller, & 2018 Census Lab, 2019).

Os princípios mais praticados no cotidiano foram: autossuficiência radical (55,9%), não deixe rastros (41,2%), inclusão radical (36,7%), imediatidade (27,6%), responsabilidade cívica (24,8%), “*gifting*” (24,7%), participação (22,3%), autoexpressão radical (22,2%), esforço comunal (19,8%) e descomodificação (9,6%). Quando perguntados se os respondentes tentam incorporar estes princípios em seu ambiente de trabalho, 63,3% disseram que sim, 28,3% disseram que não e 8,3% disseram que foram mais a fundo e criaram a sua atividade profissional com base nestes princípios (DeVaul, Beaulieu-Prévost, Heller, & 2018 Census Lab, 2019).



Entre as razões citadas para ir a *Black Rock City* estavam: senso de pertencimento (62,1%), ver e experimentar arte (61,4%), viver a liberdade (42,8%), escapar do cotidiano por um tempo (27,9%), cultivar a espiritualidade (22%), criar ou trabalhar em um projeto (14,9%), conhecer pessoas diferentes de si (11,4%), autoexpressão (9,6%), viver a descomodificação e o “*gifting*” (8,2%), satisfazer a curiosidade (8,2%), praticar habilidades (7,9%), consumir entorpecentes (3,9%), performar e praticar habilidades artísticas (3,1%), satisfazer a vontade de outrem (2,8%). Quanto questionados se identificam-se como “*burners*”, 74,7% são categóricos no sim, 21,4% dizem que mais ou menos e 3,8% afirmam que não se consideram *burners*. Sobre a sensação de conexão com os demais participantes, 37,1% disseram sentir-se extremamente conectados, 48% muito conectados, 10,7% nem conectados nem desconectados, 3,7% muito desconectados, 0,5% extremamente desconectados (DeVaul, Beaulieu-Prévost, Heller, & 2018 Census Lab, 2019).

Segundo estes dados, podemos perceber que o participante médio do *Burning Man* é branco/caucasiano, com idade em torno de 35 anos e morador dos Estados Unidos da América. Grande parte dos participantes declarou-se espiritualizada porém sem apego a convenções religiosas. A experiência no festival tornou-os mais abertos ao novo e muitos entendem que foi uma vivência transformadora. Os principais motivadores foram a busca por um senso de pertencimento assim como a experiência artística e a liberdade que o festival oferece. Segundo a maioria dos respondentes do censo, o *Burning Man* teve grande influência no senso artístico, no auto-conhecimento, nas estratégias de autocuidado e nas habilidades interpessoais e eles buscaram desenvolver essas aptidões no intuito de se sentirem mais completos como indivíduos. Em relação à comunidade, há um senso de pertencimento do coletivo que enxerga o outro como bem próximo a si, mas com respeito à individualidade de cada um. Por último, a maioria dos participantes do censo identificam-se como *burners* e sentem-se altamente conectados com os demais participantes.

### 3.2 Metodologia

O objetivo deste estudo de caso consiste em compreender os impactos do *Burning Man* na construção identitária, a partir das experiências e perspectivas dos próprios participantes do festival. Pelo fato das identidades constituírem um conceito bastante sensível e particular, é necessário que utilizemos uma metodologia focada no sujeito e na construção individual de realidades, de forma que optamos por abordar entrevistas em profundidade. Procuramos, então, conduzir as entrevistas privilegiando a captura e o entendimento da experiência particular de cada participante, e buscando descrever os significados construídos pelos indivíduos e como esses significados influenciam as suas escolhas (Pinto & Santos, 2008).

Para a captação dos participantes, um pré-teste em forma de questionário *online* (Hawkins, 2018) foi compartilhado em duas redes sociais: *Facebook* e *Instagram*. A partilha privilegiou grupos *burners* locais como o “*Brazilian Burners*” e o “*Portugal Burners*”. Através do pré-questionário, fez-se um filtro inicial dos participantes com o objetivo de criar uma amostra diversificada em termos de idade, gênero, profissão e número de vezes em que os entrevistados foram ao *Burning Man*. Dessa forma, evitamos perfis repetitivos e respostas homogêneas, trazendo para a pesquisa a maior diversidade de perspectivas que nos foi possível. O pré-teste contou com 29 respostas, sendo seis selecionados para a entrevista em profundidade, de acordo com as orientações de McCracken (1988, p. 37) que pontua que a amostra ideal conta com não mais do que oito respondentes. Dentre os seis selecionados, temos exemplos de participantes que já foram a seis edições do *Burning Man* e também quem foi pela primeira vez em 2019, profissões tão variadas quanto funcionário público e professora de ioga, e faixa etária entre os 26 e 45 anos.

As entrevistas foram construídas de forma a permitir que os respondentes contassem as suas histórias e experiências a partir dos seus próprios pontos de vista, portanto optámos pelo modelo semiestruturado (Horton, Macve, & Struyven, 2004, p. 340). Perguntas-chave

eram feitas com o objetivo de estimular os entrevistados na partilha de suas experiências, e não com o intuito de encontrar determinadas respostas para as perguntas levantadas. O propósito maior era manter o entrevistado continuamente elaborando a sua vivência no festival e as suas interpretações através da fala. As entrevistas tiveram uma duração entre 28 minutos e 1 hora e 38 minutos, sendo a média em torno de 50 minutos. No caso dos entrevistados que se encontravam em Lisboa, as entrevistas foram feitas pessoalmente e registradas em áudio. Dois dos entrevistados encontravam-se no Brasil (em Salvador e em São Paulo) e as entrevistas foram conduzidas via Skype e registradas em vídeo. Em todos os casos os participantes autorizaram formalmente o registro. Cada entrevista foi analisada individualmente, categorizada em conceitos e, posteriormente, confrontadas umas com as outras em busca de temas compartilhados. Esta leitura gerou os três tópicos presentes na análise ao longo deste capítulo.

### 3.3 Apresentação dos entrevistados<sup>58</sup>

#### **Bruno:**

Funcionário público, faixa etária entre 26-35 anos, brasileiro, morador de São Paulo.

Foi ao *Burning Man* 3 vezes, a primeira vez em 2013.

Diferente dos demais participantes, Bruno não tem um histórico em festivais de transformação anterior ao *Burning Man*. Antes do evento, foi em *raves* e festivais de música, mas de forma pontual, pois não era o tipo de entretenimento com o qual se identificava. Descobriu o *Burning Man* através de uma busca na internet por eventos diferenciados ao redor do mundo e comentou sobre o festival com dois amigos, um dos quais já havia estado

---

<sup>58</sup> Os nomes dos entrevistados foram trocados por pseudônimos como forma de proteção à privacidade.

lá e que contou a ele a sua experiência. O que mais o atraiu no *Burning Man* foi a liberdade: o fato de não ter um “*line-up*”, o que permite com que cada um faça o que quiser e de haver uma maior participação dos que estão presentes para além do papel do espectador. Também achou bastante impactante não haver transação comercial no evento. Em relação aos frequentadores do festival, acredita que as pessoas que ali estão são diferentes dele, mais ousadas, pois muitas saíram dos seus empregos e trabalham por conta própria, outras vivem isoladas em terrenos onde praticam as suas verdades, enquanto ele classifica a sua vida como mais “normal”, padronizada, pelo fato de ser funcionário público e ter uma rotina mais estabelecida. O contato com essas pessoas o motivou a tirar um período sabático de dois anos, algo que ele sempre sentiu necessidade de fazer, mas adiava constantemente, até ter a experiência do *Burning Man*. Bruno diz que sentia uma insatisfação grande por ver que a vida que levava não comportava seu gosto por artes e experiências diferentes e ir ao festival e ter contato com pessoas e histórias de vida tão diversas foi um catalisador para que enfim ele tomasse a decisão de pedir licença no seu trabalho.

**Daniela:**

Professora de ioga, faixa etária entre 26-35 anos, brasileira, sem residência fixa.

Foi ao *Burning Man* 6 vezes, a primeira vez em 2013.

Daniela frequenta festivais desde muito nova. Tem um vasto currículo de festivais de transformação: *Symbiosis*, *Lightning in a Bottle*, *Envision*, *Burning Man*, *Earth Frequency*, *Afrika Burn* e Universo Paralello, para nomear alguns. O último, inclusive, foi a sua estreia neste tipo de eventos, aos 17 anos. Esta vasta experiência deve-se também ao fato de que, por algum tempo, liderou um projeto chamado *Gipsy Road*, que consistia em uma web-série em

que ela, enquanto apresentadora e idealizadora, frequentava festivais ao redor do mundo. De qualquer forma, não gosta de se referir ao *Burning Man* como um festival: em sua opinião, trata-se de algo maior, uma espécie de experimento social, uma nova forma de viver em sociedade, forma essa colaborativa, comunitária e com diferentes estilos de vida. Frequentou o *Burning Man* alguns anos, as primeiras vezes como parte do projeto *Gipsy Road*, já em 2015 como parte do Projeto Mangueira, que consistia em uma instalação artística produzida por um coletivo chamado *Brazilian Burners*. Em 2019 viveu a sua primeira experiência no *Burning Man* sozinha, sem participar de nenhum projeto específico. Daniela entende que sempre buscou por experiências de transformação em sua vida, e a vivência no *Burning Man* teve bastante impacto em sua identidade, motivando-a a querer contribuir para um mundo melhor, com uma nova consciência, mais conectada à arte e à espiritualidade. A sua responsabilidade em relação à natureza e à sustentabilidade também são duas lições que o *Burning Man* trouxe para a vida dela, segundo nos contou.

**Vasco:**

Sociólogo e funcionário do Ministério da Saúde, faixa etária 45+ anos, português, morador de Lisboa.

Foi ao *Burning Man* 1 vez, em 2019.

Vasco também possui um histórico amplo de festivais, com um currículo que conta com o festival Sudoeste, Paredes de Coura (ambos nos seus anos iniciais) e *Boom*. A sua ida ao *Boom* foi como profissional de resposta à redução de risco e diminuição de danos de entorpecentes. Esta experiência mexeu muito consigo na forma de estar tanto pessoal quanto profissional. Foi ao *Burning Man* como parte de projetos artísticos: um grupo de teatro

performativo que atuou no evento e uma obra de arte que foi exposta na *playa*<sup>59</sup>. Uma vez lá, participou também de encontros do *Zendo Project*, um projeto de voluntariado de redução de danos na utilização de drogas psicodélicas. O que mais o chamou a atenção foi a disponibilidade e a abertura dos participantes, que, na sua leitura, são bastante generosos e curiosos. Sente que, após a sua experiência no *Burning Man*, está ainda mais atento, aberto e tolerante na sua relação com o outro. Para ele, sua experiência em festivais proporcionou uma abertura de mente por estar mais perto da cultura e de vivências diferentes. Ele credita a isso o fato de ser uma pessoa tolerante a diferentes visões de mundo e mentalidades.

### **Carla:**

Estratega, faixa etária entre 26-35 anos, brasileira, moradora de Lisboa.

Foi ao *Burning Man* 3 vezes: em 2011, 2013 e 2015.

Carla esteve no *Burning Man* por 3 anos – 2011, 2013 e 2015 – e também tem um histórico amplo de presença em festivais de transformação, como o Universo Paralelo, *Being Gathering* e *Symbiosis*. Conheceu o *Burning Man* através de um ex-namorado que é bastante envolvido na comunidade *burner* e conta que a sua primeira experiência foi intensa e transformadora, conseguindo mapear mudanças efetivas em sua identidade a cada ida ao festival. Entende que o *Burning Man* tem um grande poder de amplificação de características das identidades dos participantes, características que muitas vezes não são percebidas no cotidiano e que lá ganham destaque, e que é isso que torna o evento tão transformador. No seu caso, credita ao festival mudanças importantes na sua vida, em especial na área profissional, onde ela entende que o contato com a arte, com as experiências de outras

---

<sup>59</sup> Local no centro de *Black Rock City* onde ficam expostas as obras mais importantes do *Burning Man*.

pessoas e também consigo mesma proporcionados pelo *Burning Man* abriu novos caminhos que ela nem imaginava serem possíveis. Fez parte do Coletivo *Brazilian Burners* e foi responsável por levar uma obra de arte e um acampamento para o festival em 2015, embora em todos os anos tenha participado de forma mais ou menos ativa na construção de comunidades em forma de *campings*. Sente que cada participação no *Burning Man* a trouxe novos desafios e que a experiência transformadora que o festival oferece tem muito a ver com o fato de ser uma realidade com dinâmicas bem diferentes das que conhecemos no cotidiano.

**Rodrigo:**

Pesquisador, faixa etária entre 36-45 anos, português, morador de Lisboa.

Foi ao *Burning Man* 1 vez, em 2013.

Rodrigo começou a frequentar festivais com 16 anos, sozinho, pois não tinha companhia e conta que foi assim que começou a sua vida de “festivaleiro”. Foi a diversos festivais, em especial de música eletrônica, e seu primeiro festival de transformação foi o *Boom*, em 2010. Acredita que esses eventos são uma utopia que representam uma experiência imersiva onde, durante alguns dias, vive-se uma amostra “do que o mundo poderia ser”. Entende que o *Boom* teve grande impacto na sua vida em termos de transformação e decidiu ir ao *Burning Man* por ser um festival conhecido no meio e por questões de conveniência, já que morava em San Francisco na altura. A sua leitura do *Burning Man* é de que é um festival, em comparação ao *Boom*, centrado no viés artístico e cujas interações sociais são mais pautadas em termos de grupo, enquanto no *Boom* são mais entre indivíduos. Não consegue distinguir uma grande transformação de identidade ocasionada pelo *Burning Man* pois entende que naturalmente

procura viver uma vida cotidiana compatível com a filosofia dos festivais: uma vida mais anárquica e comunitária, onde há um real interesse e cuidado entre as pessoas.

### **Filipe:**

Arquiteto, faixa etária entre 36-45 anos, português, morador de Lisboa.

Foi ao *Burning Man* 1 vez, em 2019.

Apesar de desejar ir ao *Burning Man* desde 2001, Filipe foi pela primeira vez ao festival apenas em 2019. O motivo que o levou ao festival foi o fato de fazer parte de um grupo responsável por uma obra de arte. Tem um extenso histórico de festivais, desde os 17 anos, embora a maioria sejam festivais de música e não de transformação propriamente dito (com exceção do *Boom*, no qual ele também já participou). Define a sua experiência no *Burning Man* como muito transformadora, de grande conexão e descoberta de sua identidade, e bastante espiritual.

### **3.4 Leituras das entrevistas**

Ao analisar as diferentes entrevistas realizadas, é possível encontrar alguns padrões que se repetem entre os entrevistados e que nos fornecem pistas sobre como o *Burning Man*, em especial, e como os festivais de transformação, de forma geral, podem ter impacto nas identidades de seus participantes. Abaixo discutiremos esses padrões de acordo com as falas dos próprios entrevistados, de artigos que se relacionam especificamente com o *Burning Man*, e da revisão da literatura até aqui estudada.



### ***Burning Man* como fuga e utopia:**

Como vimos anteriormente na revisão literária da teoria desenvolvidas por Turner (1974), os festivais funcionam como espaços liminóides, onde há uma separação entre o indivíduo e a vida cotidiana com os seus papéis sociais. Isso faz com que esses eventos funcionem como uma oportunidade de fuga de uma realidade não-satisfatória, apresentando novas possibilidades de vivências que atuam para satisfazer as necessidades dos seus participantes. Através das entrevistas, foi possível observar que o *Burning Man* representa este aspecto de fuga para pelos menos dois participantes, a Carla e o Bruno. Em ambos os casos, os entrevistados apontaram viver uma grande insatisfação em seus papéis profissionais e a experiência no *Burning Man* serviu para preencher aspectos de suas identidades o quais eles consideravam que o trabalho cotidiano não era suficiente, entre os quais o aspecto criativo.

“Eu trabalhava numa agência de publicidade como Atendimento e odiava. Eu estava num bom emprego, numa boa agência, aprendia com pessoas, mas eu me sentia muito castrada. Eu já tinha uma natureza em que era muito nítido que aquilo não me bastava, ficar numa função mais burocrática... Sempre tive vontade de trabalhar com criatividade, de trabalhar com alguma coisa mais dinâmica, então eu me via numa estrutura completamente contrária ao que eu sempre me imaginei. Eu estava muito infeliz profissionalmente. (...) O *Burning Man* foi aquela luz no fim do túnel, me parecia que fazia todo o sentido do mundo eu ir. (...) Fui, vivi tudo o que vivi, mas foi muito difícil voltar, foi muito traumático. Eu percebi que eu já queria quebrar meu *status quo*, daquela vida de rotina numa área que eu não me identificava, que era Atendimento<sup>60</sup>. Quando voltei, realmente falei: “que merda” (...) Aquilo me abriu um monte de chakras, me deu um monte de estímulos, me mostrou milhões de perspectivas outras de viver, milhões de coisas que eu poderia concretizar e eu ia voltar para uma sala com ar condicionado para fazer

---

<sup>60</sup> Em Portugal, a função de Atendimento leva o nome de *Account Management*.

um trabalho burocrático... Então [o *Burning Man*] foi isso: me deu a faísca, me jogou no mundo, me deu muita auto-estima de poder me expressar e aí eu volto para aquela realidade de merda onde eu não queria estar. Aguçou a minha infelicidade. [O *Burning Man*] foi isso: eu tava infeliz, fui para um lugar irado e aí ficou tudo mais difícil. Não consegui quebrar a matrix, o meu *status quo* por completo, mas consegui entender pela primeira vez que existiam outras formas de viver que não a minha.” (Entrevista com Carla, áudio 2, minutos 17:32 – 20:25)

O sujeito fragmentado e líquido da contemporaneidade anseia por realizar-se através das suas identidades múltiplas e, portanto, vive uma busca constante por novas identidades que possam encaixar-se melhor nas suas narrativas identitárias. Os festivais funcionam então como uma oportunidade de experimentação de outras possibilidades identitárias sem o ônus de assumi-las em sua vida cotidiana com todas as consequências inerentes: o rompimento com a realidade atual, a criação de novas oportunidades, a busca por uma nova identificação e adequação ou o medo da rejeição. Como pontuou Bakhtin (2013), os eventos festivos representam uma vida paralela à oficial e, portanto, uma fuga de um cotidiano repressor. Sendo assim, em um evento como o *Burning Man*, é possível testar outras identidades em um espaço controlado e que cujo cenário garante a coesão da narrativa de forma mais fácil do que seria na vida cotidiana.

O *Burning Man* também atua como um novo repositório de símbolos que facilmente podem ser incorporados às identidades, mesmo que apenas durante o evento em si. De posse deste repertório, o indivíduo pode criar novas combinações de significados com os quais se identifica e pode apropriar-se destes elementos simbólicos como manifestação da sua identidade, afastando-se dos símbolos que se conectam com a realidade ao qual ele busca negar. O próprio fato de ir ao *Burning Man* já carrega em si um forte simbolismo: por ser socialmente atrelado à imagem da contracultura, da inovação, da moda, o evento confere esse estatuto também aos seus participantes, sendo ele mesmo mais um elemento do *extended self*

(Belk, 1988) dos que por ali passam. Não à toa, muitos dos participantes adotam a estética e os símbolos do *Burning Man* (como o logótipo e o mapa de *Black Rock City*) em tatuagens pelo corpo e outros exibem em redes sociais suas fotos no evento, vestidos em roupas que se alinham ao código estético do festival, em cenários dramáticos bastante característicos, como as obras de arte ou o próprio deserto. As fotos podem ser analisadas como uma declaração identitária que sintetiza, mimetiza e se apropria da narrativa simbólica do *Burning Man*. Este último, inclusive, gera críticas de outros festivaleiros.

“Em 2011 não tinha internet *at all*... Eu acho que isso [a internet] também foi uma grande mudança que o *Burning Man* teve nos últimos tempos. Essa coisa do ‘Posto, logo existo’ faz muita diferença no navegar lá dentro... Num momento em que, em 2011, ninguém nem levava celular (levava pra tirar foto e olhe lá!), você tava mais entregue a não ter que capturar tanto as coisas e a conversa fluía melhor, não sei, pode ser uma análise só da minha experiência. (...) O fato de em 2015 você já ter uma internet *full power*, eu acho que isso muda mesmo... O teu navegar, o teu aprender, a tua densidade na experiência... quando você está muito preocupado em capturar, em construir, em catalogar, em aparecer, aquela coisa do *self*, eu acho que menos você consegue ir mais denso na sua experiência. E era uma coisa que eu via muito, era muito nítido... e tinha a crítica da galera *old school* de que aquilo estava perdendo a essência. (...) Quando você começa a capturar [momentos pela fotografia] e construir roupas e toda aquela coisa... para literalmente ‘Posto, logo existo’ e botar a bandeira de que você foi no *Burning Man*, em algum lugar, sim, você tá indo muito contrário aquela essência do você se permitir viver uma coisa outra.” (Entrevista com Carla, áudio 2, minutos 30:59 – 35:16)

O aspecto utópico, assim como o de fuga, também é bastante presente no depoimento dos participantes: praticamente todos entendem que o *Burning Man* é uma espécie de utopia, uma representação de um mundo ideal, mas que não se sustenta na realidade em si. Tanto que é essa utopia que faz com que seja o destino de fuga para os que estão em busca de novas

realidades, mas que também atrai aqueles que já se conectam e se identificam com os seus valores por ser o exemplo máximo de uma sociedade anti-comoditização baseada na arte e na comunidade. Nas palavras de um dos entrevistados, Bruno, o “*Burning Man* é a vida perfeita: você acorda, vê um monte de arte, pode ir a um monte de festas, conversa com um monte de gente interessante...”. É não apenas a negação do cotidiano burocrático e maçante, como também a afirmação de uma realidade completamente oposta: excitante e imprevisível. Para os que estão insatisfeitos com as suas vidas além-festival, este tipo de evento proporciona um respiro, uma utopia com a qual se identificam (parcial ou totalmente) e que preenche e satisfaz, mesmo que temporariamente, devido a sua intensidade.

“São festivais que te vendem uma utopia. Isso marca muito qualquer pessoa. Qualquer pessoa que lá vai dar, dá porque já tem uma abertura para isso. Durante uns dias eles [o festival] dão-te uma experiência totalmente imersiva onde te fazem sentir que pelo menos por alguns dias a utopia se tornou realidade. O papel deles é um pouco esse: dar-te uma pequenina amostra do que o mundo poderia ser.” (Entrevista com Rodrigo, minutos 8:52 – 9:24)

A utopia do festival cria o cenário ideal para que os participantes performem diversas identidades sem o medo do julgamento ou de uma possível rejeição da sociedade ali presente. Um dos preceitos mais fortes do *Burning Man* é exatamente a autoexpressão da forma mais autêntica possível e a aceitação e acolhimento da comunidade em todas as suas manifestações identitárias.

### ***Burning Man* e o outro como inspiração:**

O reconhecimento do outro e o pertencimento a um (ou mais grupos) é de grande importância na socialização do ser humano. O aspecto fundamental das identidades é que elas atuam no sentido de criar o sentimento de pertença entre os indivíduos (Hall, 1997). Através delas, identificamo-nos uns com os outros e criamos uma relação de proximidade com aqueles com os quais pensamos em sintonia ou queremos ser iguais. Os festivais de transformação servem como uma oportunidade de agregação de pessoas que compartilham valores e estilos de vida para uma vivência em conjunto e, neste cenário, o sentimento de pertença, a conexão e as trocas simbólicas operam com grande potência entre estes indivíduos que se enxergam (ou querem se enxergar) como semelhantes (Van Winkle, Woosnam, & Mohammed, 2013). No caso do *Burning Man*, o festival costuma reunir diversas tribos que são diferentes entre si mas que, em muitos casos, compartilham o fato de serem culturas marginalizadas pelas sociedades nas quais estão inseridas ou, pelo menos, fora do *status quo*. Neste sentido, o entrevistado Rodrigo coloca como o fato de encontrar pessoas parecidas consigo foi importante no processo de decisão de ir ao *Burning Man*:

“[Antes de ir ao *Burning Man*] eu sentia que tinha aquilo de ser um festival que te transforma, então a comunidade atraía-me imenso. A música eletrônica também atraía-me imenso. (...) Apesar de achar que eu não pertencço a nenhuma tribo, obviamente há tribos com as quais eu mais gosto de estar, e sabia que havia muita gente no *Burning Man* que eu não conhecia, e que ia conhecer lá, de uma forma ou de outra, mais ou menos espontaneamente, e iam ser altas conexões.” (Entrevista com Rodrigo, minutos 25:42 – 26:15)

Uma vez estando no *Burning Man*, essas pessoas encontram outras com as quais compartilham paixões, interesses e estilos de vida e dos quais já se sentem íntimos sem que ao menos se conhecessem anteriormente. Como existe o sentimento de comunidade, há uma

disponibilidade geral dos seus participantes em conectarem-se a pessoas novas e acolherem-se umas às outras, disponibilidade essa maior do que vista na vida cotidiana.

“Uma das coisas que eu não estava à espera de encontrar lá era a faixa etária. Havia muito *instagrammer* de 20 anos, 1/3 da população era *instagrammer* de 20 anos. O resto da população era pessoas dos 40 para frente. Super divertidas e super disponíveis, e quando tu sabes que [em termos de] disponibilidade, apanhas muito mais a gente mais nova do que a gente mais crescida.” (Entrevista com Vasco, minutos 18:30 – 19:05)

Para os participantes, os festivais proporcionam trocas multiculturais com outras pessoas que possuem culturas, perspectiva e visões de mundo diversas e essa é uma forma de manter-se sempre aberto às novidades que a vida apresenta. Surpreender-se pode ser um requisito para o autoconhecimento e para a autotransformação (Kozinets, 2003, p. 12) e muito da promessa do *Burning Man* vem dessa possibilidade.

“E tu estás hoje com dinamarqueses, e amanhã com ingleses, e depois com neozelandeses e com o pessoal que vem de Israel... e de repente vives com eles todos os dias porque tu tens que trabalhar com eles e também te divertes com eles porque quando não estamos a trabalhar, temos um espaço pra nos divertir logo ali ao lado. E foi muito muito rico. (...) Abre-te para o mundo e para os outros, abre-te para situações novas, [aprende a] não fechar-te só aos teus quadros mentais. (...) Abre-te a outras visões de mundo e saís do teu *mindset*, ao invés de estares ali fechado, abre-te a muita coisa muito diferente, muito mais do que estavas a espera, e sentes-te mais rico com isso.” (Entrevista com Vasco, minutos 41:06 – 43:30)

Por outro lado, também percebemos que, na formação desta comunidade, um outro artifício é utilizado: assim como as nossas identidades nos aproximam daqueles que consideramos

semelhantes, elas servem para nos afastar daqueles que entendemos que não correspondem às nossas expectativas sobre nós mesmos, com os quais não queremos ser identificados. Kozinets (2002, p. 25) aponta que, em sua pesquisa, os participantes estavam constantemente julgando uns aos outros, e o mesmo se percebe em nosso estudo de caso. Os participantes de acampamentos conhecidos como “*plug’n’play*”<sup>61</sup> são criticados por seu caráter espectador, pouco participativo e comunitário, sendo vistos como não tão autênticos como os demais.

“(...) também sinto que o *Burning Man* nasce de uma cultura americana. E, sem nenhum juízo de valor, a cultura americana é uma cultura materialista, é uma cultura que tem esse culto da imagem, que as tecnologias (...) exponenciaram. E apesar do *Burning Man* ter algumas coisas [dificuldades] – pelo menos tinha dificuldade de ter rede de celular –, já na altura [2013] era muito comum essa ‘servicização’ (sic), essa comoditização da experiência. Quero dizer: serviços que começam a nascer de tu venderes a experiência de uma forma ou de outra. (...) Isso já era uma problemática que a galera falava em 2013. Todos esses *shortcuts* não valem para pessoas que viveram festivais diferentes anteriores porque desvirtua: era suposto tu viveres uma experiência imersiva.” (Entrevista com Rodrigo, minutos 26:45 – 28:39)

Kozinets (2002, p. 25) observa que esses fortes sentimentos de crítica em relação ao outro que é considerado diferente são necessários para manter uma comunidade coesa e, no *Burning Man*, a autenticidade e participação ativa são valores importantes nesta unidade.

Esta comunidade que se forma no *Burning Man* sustenta, portanto, a teoria *Sense of Community* (SOC) (McMillan & Chavis, 1986), abordada no capítulo anterior. Frequentemente seus participantes são membros de subculturas específicas, que se reúnem com demais indivíduos com quem compartilham valores (sendo estes, muitas vezes, valores marginalizados), favorecendo o sentimento de pertença. O componente da Afiliação está

---

<sup>61</sup> Como são chamados o acampamento cuja produção fica a cargo de uma equipe, ao invés da participação ativa de todos os acampados.

presente neste senso de pertencimento, inserindo o indivíduo nos limites seguros de quem pertence a determinada comunidade. Como McMillan e Chavis pontuam, essa segurança emocional cria uma intimidade entre os participantes que favorece a exposição de necessidades e sentimentos. Sobre isto, a entrevistada Carla pontua:

“parece que você viveu uma vida ao lado da pessoa. Acho que tem isso também: o fato de você viver um ambiente hostil e dessa dependência [entre os participantes], você acaba criando laços muito profundos, você fica muito mais favorável a se abrir e contar o seu mundo e disso ser uma troca.” (Entrevista com Carla, áudio 2, minutos 39:37 - 39:55)

O segundo componente, que é o da Influência, manifesta-se através da sensação de valorização do indivíduo por parte dos demais membros da comunidade no *Burning Man*. Uma vez que a Inclusão Radical é um imperativo na filosofia *burner*, os participantes do evento acolhem-se uns aos outros de forma bastante afetuosa, fazendo com que todos sintam-se parte importante do todo. O terceiro componente é a Integração e a Satisfação de Necessidades, que manifesta-se na avaliação positiva da experiência no festival por parte dos membros de uma comunidade, algo que, como vimos nos dados fornecidos pelo *Burner Census 2018*, é uma avaliação quase que unânime entre os participantes uma vez que 96,1% dos entrevistados pelo censo dizem pretender voltar ao *Burning Man* (DeVaul, Beaulieu-Prévost, Heller, & 2018 Census Lab, 2019). E, por último, temos o quarto componente que é a Conexão Emocional Compartilhada, que diz respeito aos valores e objetivos compartilhados. Neste ponto, McMillan & Chavis (1986, p. 13) já nos disseram que a conexão está diretamente ligada a uma história compartilhada, e o *Burning Man* é, acima de tudo, um discurso simbólico com o qual os participantes se conectam e também através do qual criam laços uns com os outros. Em suma, festivais como o *Burning Man* proporcionam maior interação entre as pessoas, e estas são, em geral, experiências positivas; também



demandam algum investimento financeiro, social e de tempo; muitas vezes tornam-se eventos marcantes na trajetória dos indivíduos, o que aumenta o grau de conexão com a comunidade que também participou deste momento; e, em vários casos, relacionam-se com algum tipo de conexão espiritual.

Assim como o *Burning Man* atrai aqueles participantes que já se identificam e se enxergam com os seus valores, também se torna um ponto de encontro para os indivíduos que, como dissemos na análise anterior, estão insatisfeitos com as suas realidades e que procuram motivações para alterar algum ou vários aspectos identitários. No caso das entrevistas realizadas, a identidade profissional foi a que sofreu influências das interações experienciadas no festival. Os entrevistados Carla e Bruno contaram que viviam um período de frustração profissional e, a partir das trocas e das conexões estabelecidas no *Burning Man*, sentiram-se motivados a experimentar mudanças práticas nas suas vidas:

“[As pessoas que foram comigo] foram pessoas muito pra frente, muito interessantes, por mais que seja um mundo completamente outro do meu, me traziam uma trajetória muito interessante de vida ou de coragem, ou [uma trajetória] diferente mesmo, [alguém que] tá trabalhando numa empresa completamente careta mas tem um projeto paralelo em que tudo era possível, sabe? Então, foi uma quebra mesmo de matrix pra mim.” (Entrevista com Carla, áudio 2, minutos 38:45 - 39:18)

Esse contato com pessoas com uma trajetória profissional inspiradora e, em muitos casos, incomum, foi fundamental para Carla no seu processo decisório de mudança de carreira. Ela relata, ao longo da entrevista, que, por conta da sua experiência no festival, entrou em contato com diversas “pessoas incríveis fazendo coisas incríveis” e foi onde começou a questionar a estrutura e rotina da qual fazia parte por se sentir livre durante a sua experiência no festival (Entrevista com Carla, áudio 1, minutos 15:34 - 15:50). No seu caso, ver a experiência alheia

de uma identidade profissional baseada na liberdade e na criatividade, vivida por pessoas aos quais ela passou a admirar, foi uma oportunidade de entender que a dinâmica profissional na qual ela estava inserida não era a única possível e que caberia a ela entender e criar as oportunidades que a satisfizessem profissionalmente a partir dos diversos exemplos com os quais ela teve contato. Se no seu primeiro *Burning Man* ela sentia-se uma “outsider” por não pertencer ao universo de profissionais criativos dos seus companheiros de festival, ao longo das duas outras edições na qual ela participou, é possível identificar as mudanças profissionais que se estabeleceram: no segundo ano, ela já havia mudado de emprego e no terceiro já tinha fundado a própria empresa.

“Desse [primeiro] emprego eu fui para outro emprego, também em Publicidade, também em Atendimento, apesar de serem contas [clientes] mais legais e que me estimulavam mais. Mas acabei dentro dessa outra empresa fazendo um movimento de ir para a área de Estratégia, que era uma área que me interessava mais, mas ainda sim não era suficiente. Enquanto eu me mantive naquela estrutura... parece que eu virei uma chave que era sem volta, sabe? Não acho que foi só por conta do *Burning Man* mas ele tem a sua parcela de contribuição, não tenho dúvidas. Acho que foi mesmo, de novo, um gatilho para eu falar ‘não, pera lá, posso fazer muito diferente’, sabe? Minha vida não é ser uma *burner*, (...) mas eu queria criar uma realidade outra, queria trabalhar mais com arte, com pensamento crítico, queria pensar mais, não queria ter aquela rotina. Aí foi isso, abriu aquele processo do ‘ano de trabalho sabático’<sup>62</sup> (...) [No segundo ano] eu tive trocas que abriram muito a minha cabeça, entendeu? De até como pensar a minha profissão: de *insights*, de ideias de outras áreas, de não precisar ficar fechada nesse mundo publicitário... Parece que isso me deu o impulso para eu conseguir, enfim, em

---

<sup>62</sup> Segundo a entrevistada, essa é a forma como ela nomeia o período de descoberta de novos caminhos profissionais vivido em 2015, pois, ao invés do que entendemos tradicionalmente como um período sabático, ela manteve-se trabalhando, fora da estrutura tradicional ao qual estava acostumada, em uma nova área e de forma independente.

2015, ter coragem desse vôo solo [de abrir a própria consultoria].” (Entrevista com Carla, áudio 2, minutos 20:30 - 23:10)

Também Bruno teve um processo parecido. Insatisfeito com a sua vida profissional mesmo antes do *Burning Man*, foi através da sua experiência no festival que o entrevistado diz ter tomado a iniciativa de pedir um período de licença do seu trabalho, onde pode experimentar outras possibilidades de vivências e estilos de vida, como o minimalismo, por exemplo.

“Eu achava, no geral, a galera um pouco mais ousada do que eu na vida. Mesmo o pessoal mais tranquilo, tipo os meus amigos, era um pessoal que saiu o emprego e começou a trabalhar por conta própria. Teve uma galera, uns que eu conheci que eram mais extremos, que viviam totalmente fora, *off the grid*, viviam no terreno deles, isolados, fazendo as coisas que achavam certo. A maioria da galera que eu conheci lá era muito foda em algum sentido, ou artistas, que dedicam a vida para levar um negócio gigante pro *Burning Man* e tacar fogo. E eu na minha vida sou muito mais certinho: sou funcionário público, não sou artista, infelizmente, nada disso. A minha vida é mais normalzinha. Então isso eu achava bem legal no pessoal que eu conheci lá: eles são um pouco mais ativos em fazer esse tipo de coisas.” (Entrevista com Bruno, minutos 14:00 – 16:15)

Bruno considerava-se diferente da comunidade por sua experiência de vida, mas motivado por ela, adotou um período sabático de dois anos em busca de outras experiências que fizessem mais sentido e o preenchessem. Embora tenha sido uma condição transitória em termos profissionais, uma vez que continua atualmente no mesmo trabalho (para o qual voltou após o fim da licença), a experiência em si foi bastante válida. Durante este período, praticou o minimalismo inspirado no fato de ter sido “bastante feliz no *Burning Man* com

uma barraca e uma mala” (Entrevista com Bruno, minuto 16:20) e viveu de outras formas nas quais tinha interesse, mas o seu cotidiano não permitia. Segundo ele mesmo nos disse: “se eu não tirasse essa licença, ia ficar até hoje na vida normal” (Entrevista com Bruno, minuto 18:34). O fato de encontrar pessoas no *Burning Man*, aos quais não eram exatamente semelhantes a ele, mas sim inspiração de estilos de vida com os quais ele gostaria de se identificar, foi o grande motivador para que pudesse tomar essa decisão:

“Tem muita gente foda lá, que vive o que eu queria viver, ou pelo menos em algum aspecto. Então é aquela coisa, você vê que ‘ah, isso é possível’. Se essa pessoa tá fazendo, vivendo do jeito que eu quero, por que eu não consigo? Tem essa questão social também, você vê um monte de gente fazendo o que você quer, você vê que é possível.” (Entrevista com Bruno, minutos 19:29 - 20:11)

Sobre isso, Cherrier e Murray (2007) pontuam que a experiência de vida do outro é uma importante ferramenta para que o indivíduo consiga visualizar novas formas de ser e viver. Os autores analisam o papel das figuras inspiradoras e como elas atuam. Em sua visão, dois aspectos se relacionam com esses indivíduos: inspiração e proximidade física. Estes indivíduos, assim como Bruno e Carla afirmam em seus depoimentos sobre as pessoas com quem conviveram, personificam uma nova e inspiradora “imagem de ser, viver e consumir que difere do que foi visto antes do evento” (Cherrier & Murray, 2007, p. 22) e estão próximos de seus influenciados, gerando uma rede de confiança e apoio, uma vez que mostram um caminho já percorrido por eles próprios. No *Burning Man* a mesma dinâmica se repete, como pudemos observar pelos depoimentos analisados. Os participantes que, apesar de a princípio não identificarem os demais indivíduos como semelhantes, entendem estes como objetos de inspiração para que, através da experiência de vida partilhada, consigam eles

mesmos a motivação e as referências para criar outras realidades mais alinhadas às suas novas expectativas identitárias.

### ***Burning Man* como oportunidade de autoconhecimento:**

Assim como a oportunidade de troca com o outro tem grande influência na identidade dos participantes do *Burning Man* (como vimos no tópico anterior), também a possibilidade de um mergulho interior faz com que muitos participantes vivam experiências transformadoras durante o evento. O sujeito contemporâneo, marcado pela fragmentação e autodefinição das suas identidades, vive as angústias e inseguranças da construção de uma narrativa identitária coerente. Como vimos anteriormente, se antes as identidades individuais eram determinadas por fatores externos, como nacionalidade, credo, gênero, ou seja, algo com o qual nascemos, com a dissolução das instituições, autoridades e costumes tradicionais, dilui-se também a noção de identidade instituída, cabendo aos indivíduos o protagonismo na sua autoidentificação (Bauman, 2005). A partir da necessidade de criar um discurso coerente, os festivais e, em especial, o *Burning Man*, fornecem a oportunidade de uma experiência imersiva em si próprio em um ambiente que favorece a autodescoberta sem os ruídos externos da vida cotidiana. Estes eventos funcionam como um hiato da rotina do indivíduo, permitindo a teatralização de outras possibilidades de papéis sociais (Turner, 1974) de uma forma mais livre, pois afasta-se das hierarquias e julgamentos cotidianos (Bennett & Woodward, 2014).

Para alguns participantes, a experiência no *Burning Man* funciona como um desvelamento das suas próprias identidades, pois acreditam que, ao se afastarem das expectativas cotidianas, conseguem, enfim, olhar com mais atenção para si próprios. Kozinets (2003, p. 4) defende que o *Burning Man* favorece um fenômeno conhecido pelos psicólogos

como metacognição: o ato de pensar sobre como estamos pensando, ou seja, pensamos e refletimos sobre o que estamos pensando com mais frequência no festival do que na vida cotidiana. Como ele pontua, “segundo a cada segundo, a cada evento estranho que passa e a cada encontro com estranhos ainda mais estranhos, eu questiono minhas próprias crenças, atiro-as ao ar para ver, depois que a rotação é feita, de que lado eles podem descer neste momento” (Kozinets, 2003, p. 4). Na opinião do entrevistado Filipe (minuto 42:15), “o mundo normal desfoca-te, no festival tens uma visão mais clara”. A entrevistada Carla concorda com essa perspectiva e adiciona a sua interpretação de que, neste ambiente, além de ter uma visão mais explícita de si, é possível entrar em contato com aspectos identitários que estavam reprimidos de uma forma mais livre, somado ao fato de que superação das próprias adversidades do *Burning Man* aumenta a auto-estima dos seus participantes:

“Parece que é uma lupa, sabe? Coisas que você não percebe aqui na sua rotina, lá ficam muito evidente. [Aspectos] Da tua personalidade e do teu operar. (...) [O fato de] Te tirar do teu lugar comum, te tirar das tuas certezas, te colocar à prova de qualquer circunstância, de qualquer situação... Eu acho que é isso, pra mim, que é o catalizador de você falar que [o *Burning Man*] é *lifechanging*, porque é. Ali você está, de fato, vivendo uma dinâmica de uma cidade com regras outras durante sete dias. Eu acho que é uma lupa nesse aspecto. Eu, aqui no automático, na minha vida... claro que todo mundo aprende e vive situações que você vai se questionar, se deslocar também como pessoa, mas lá fica mais evidente. (...) Junto ao fato de você sair da sua zona de conforto, eu acho que a lupa vem muito do fato de você poder acessar a pessoa que tem dentro de você e que nem sempre você tem coragem de colocar para fora. Não é todo mundo que consegue ser autêntico ou consegue pegar alguma coisa que é muito latente dentro [de si] e colocar para fora no seu dia-a-dia na cidade, sei lá. Tem uns que fazem e não estão nem aí (que bom pra eles!), mas muita gente reprime muita coisa. E [fica mais fácil] num lugar onde não tem julgamentos, que todo mundo tá em outra.... ou tá todo mundo no seu mundo ou tá todo mundo num mundo coletivo, criando alguma coisa, então eu acho isso muito interessante. Acho

que a lupa está nesse aspecto: te tirar da sua zona de conforto, ver que você sobrevive, você vê que tudo vai dar certo e você vê experiências que você nunca mapeou viver...” (Entrevista com Carla, áudio 1, minutos 12:12 – 14:33)

Nesta amostra de mundo utópico, cujas dinâmicas sociais baseiam-se em valores diferentes da vida cotidiana, como a coletividade, a inclusão e a expressão radical, quebram-se as barreiras para a performance de identidades coletivas e individuais: por exemplo, já que o espaço valoriza a autoexpressão, a autenticidade se torna um trunfo e os julgamentos são desprezados, permitindo com que os indivíduos possam explorar a potência das suas identidades através de símbolos e comportamentos que seriam considerados excêntricos e até mesmo inadequados fora do ambiente do festival.

Alguns participantes, inclusive, optam por ir ao *Burning Man* sozinhos e creditam a esse fato um maior contato com o que eles chamam de “eu interior”. Após cinco participações em edições do festival, a entrevistada Daniela decidiu ir pela primeira vez sozinha em 2019 e, segundo o seu depoimento, foi uma experiência muito menos coletiva e mais individual, e de grande importância no seu momento de auto-conhecimento.

“Esse ano [2019] foi bem diferente de todos os outros, foi uma experiência bem atípica. Eu fui sozinha, eu fui sem ninguém, peguei um carro e fui. E foi de fundamental importância para eu poder me conectar mais comigo. Eu tava querendo fazer as minhas coisas, o que eu quero e não o que a comunidade quer, ou o que meus amigos querem. É o que quero, é quando eu quero, é da forma que eu quero. Então eu fui com vários planos: eu vou acordar cedo, eu vou fazer yoga, vou fazer isso, vou fazer aquilo... quando eu vi, os meus planos de fato não eram o que queria, e eu tava fazendo o que eu queria, que era dormir até mais tarde, descansar o meu corpo, ficar dentro do meu carro e curtir aquele carro; era curtir a galera do meu *camping*, que eu nem sabia quem era; era tentar achar uma bicicleta, no meio do caminho conhecer alguém, subir em um

*art car* pra pegar um carona... De repente descobri que tinha um taxi, peguei um taxi... sabe? É explorar e viver o meu momento.” (Entrevista com Daniela, Vídeo 2, minutos 6:51 – 8:03)

Essa experiência de desbravar o festival sozinho também foi vivida por Filipe, outro entrevistado que diz ter tido uma autoconexão muito forte durante o *Burning Man*. Na sua leitura, existem duas camadas no festival: a mais óbvia, que é a das festas, e uma mais profunda, que é a do encontro consigo mesmo.

“Uma pessoa normal, que não tá a espera, fica *blinded by the light* [cega pelas luzes das festas] (...), mas se tu fores sensível, tu comesças a perceber uma porção de coisas a trabalhar aqui dentro. Um conselho muito importante, dito por mim e por outras pessoas com quem conversei: aquilo é um *mixed feelings* [mistura de sentimentos], uma hora estás feliz, a seguir choras (...) Isto vai mexer contigo. É lógico que tu podes viver num registo de bar, de festival, bebes, droga-te, vais a passear, ouves música, falas com pessoas mas tás numa situação de êxtase, que é o que eu chamo, ou seja, estás a curtir mas não estás *grounded* [aterrado, atento]. Ou podes estar, quer dizer, a minha experiência não é mais válida do que a do outro.” (Entrevista com Filipe, minutos 7:52 – 9:26)

Tanto Daniela quanto Filipe enfatizaram a importância de adotar um certo isolamento, em contraponto com a necessidade de conexão com a comunidade abordada no tópico anterior, como uma ferramenta de autodescoberta. Esse isolamento, em nenhum momento, se mostrou total, dado o fato de que ambos os respondentes estiveram em contato com outras pessoas que conheceram no festival, inclusive bastante pré-dispostos a conectarem-se com outros participantes, o que nos mostra que esta espécie de isolamento coexistia também com o aspecto comunitário. Mas, de fato, navegar pela experiência do festival sem as pessoas com quem normalmente dividem a vida rotineira foi de grande impacto para eles:



“Eu vou [fui] ao *Burning Man* ter a experiência que tive no momento ideal da minha vida. Não era o ano passado, é este ano. (...) E não é o ano de *rock*, de curtidão, é um estágio de total *fucking awareness* [consciência] (...) [Se eu tivesse ido] há uns anos atrás com os meus amigos teria sido totalmente diferente.” (Entrevista com Filipe, minutos 30:55 – 32:07)

A experiência no *Burning Man* revela-se, então, uma espécie de rito de passagem (Turner, 1974), envolvendo as três fases definidas por Van Gennep (2011): a fase da separação, em que o participante é deslocado da sua vida cotidiana; a fase do limiar, em que este mesmo sujeito encontra-se numa espécie de limbo, onde já nem se identifica mais com os papéis sociais performados na sua vida cotidiana e nem definiu exatamente os novos papéis; e, por último, a fase de consolidação, onde o novo papel social é assimilado e incorporado, novamente, no seu dia-a-dia pós-festival. No caso do *Burning Man*, muitos participantes sentem que, durante a fase do limiar, há um encontro com aspectos identitários os quais eles ainda não tinham entrado em contato e que se revelam de forma potente.

“Sinto-me diferente, claro, antes do que eu era mas não diferente do que eu sou. (...) Estou totalmente *fully connected* [conectado consigo próprio]. Foi essa a minha passagem. Eu precisava daquelas coisas que aconteceram ali no deserto para me conectar. Portanto, estou diferente do antes mas não de mim. (...) Houve uma consolidação nesse sentido [de identidade] (...) Por quê? Porque é um sítio de liberdade e nós não estamos habituados a ser livres”. (Entrevista com Filipe, minutos 50:03 – 51:13)

Em suma, a liberdade de ser o que se quer, em um espaço liminóide onde as hierarquias, papéis sociais e regras da vida cotidiana não encontram espaço, permite com que os participantes do *Burning Man* tenham a ousadia de adotar identidades reprimidas ou

tenham tempo e disposição de mergulhar nas suas próprias vontades e desejos sem a interferência de expectativas externas.

### 3.5 Considerações

O objetivo deste capítulo foi estudar o *Burning Man* enquanto fenômeno festivo e entender como a experiência vivida no mesmo pode causar impacto nas identidades daqueles que participam do evento. O *Burning Man* ocorre anualmente no deserto de *Black Rock*, nos Estados Unidos, há 33 anos. Com duração de sete dias corridos, ele reúne atualmente cerca de 70 mil pessoas e é considerado o maior festival de contracultura do mundo. É regido por uma filosofia que conta com 10 princípios básicos, que são: Inclusão Radical, *Gifting*, Descomodificação, Autossuficiência Radical, Autoexpressão Radical, Esforço Comunal, Responsabilidade Cívica, Não Deixe Rastros, Participação e Imediatidade. No festival são proibidos o comércio e a circulação de dinheiro, e toda a programação, com exceção da estrutura e logística básicas, é produzida pelos próprios participantes. O local inóspito, com direito a tempestades de areia a qualquer momento e variações de temperatura que vão dos 40° aos 0°C em um único dia, faz com que o dia-a-dia no *Burning Man* exija grande preparação e resiliência, mas não é nada que afete a disposição e a diversão dos *burners* ali presentes.

Diversos são os autores interessados em estudar as dinâmicas presentes no *Burning Man*. Kozinets (2002) define o evento como um projeto experimental temporário, dado o seu aspecto transgressor em relação à sociedade tradicional. Para ele, esse projeto busca criar uma zona de convivência e experiência humana a partir de dinâmicas sociais diferentes das que vemos no “mundo *default*”<sup>63</sup> e reúne diversas subculturas e identidades marginais (Gauthier, 2013), que convivem, compartilham valores, interesses, estilos de vida e compõem

---

<sup>63</sup> Como os participantes se referem à vida fora do *Burning Man*.

um repertório simbólico plural e heterogêneo. Nesta comunidade, a autoexpressão e a participação ativa são aspectos fundamentais e exigidos dos seus membros. Sendo assim, existe um forte encorajamento para que os participantes produzam, em conjunto, as experiências e rituais do festival, não cabendo a eles o papel de espectadores passivos (Gilmore, 2005). No desenvolvimento deste capítulo, entendemos que esse convite à participação individual é também um convite para a construção de suas próprias identidades.

Para entender melhor a questão da influência do festival na construção identitária de seus participantes, optamos por desenvolver o estudo de caso através de uma metodologia que permitisse a captura de experiências pessoais dos participantes a partir das suas visões de mundo e expectativas, respeitando a individualidade de cada um. Para isso, definimos o trabalho a partir de entrevistas em profundidade através de um questionário semiestruturado. As entrevistas duraram entre 28 minutos e 1 hora e 38 minutos e foram ao todo seis os entrevistados, entre pessoas que foram ao *Burning Man* pela primeira vez em 2019 e outras que já frequentaram o evento por seis edições. As respostas foram decupadas em padrões de mentalidade compartilhados entre os participantes e esta análise resultou em três tópicos principais que, obviamente, se relacionam e se misturam intimamente.

O primeiro tópico apresentado chama-se “*Burning Man* como fuga e utopia” e explora o aspecto utópico que o festival tem na visão de muitos dos participantes. Através do estudo, pudemos constatar que, para muitos dos que vão ao evento, uma das grandes motivações é a ideia de fuga de uma realidade cotidiana que não os contenta. Estas pessoas, insatisfeitas com suas identidades profissionais ou com outros aspectos do dia-a-dia, veem no evento uma oportunidade de adotar outras possibilidades identitárias ou, pelo menos, se afastar daqueles papéis sociais com os quais não se identificam mais, mesmo que temporariamente. Enquanto espaço liminóide, o *Burning Man* oferece um ambiente seguro onde as hierarquias e as regras sociais não se comportam da mesma forma que no “mundo

*default*” e que permitem que outras identidades sejam testadas e assumidas, sem o ônus do julgamento. Este ideal de mundo utópico que o *Burning Man* materializa, mesmo que por apenas uma semana, atrai também os participantes que veem seus valores (e identidades) marginalizados pela sociedade. Poder vivenciar dinâmicas sociais em sintonia com as suas crenças e personificar suas identidades na sua potencialidade é visto como algo de bastante valor para aqueles participantes que não se encaixam nas padronizações impostas pela sociedade.

O segundo tópico é o “*Burning Man* e o outro como inspiração”. Nesta análise, percebemos como a convivência e a troca com o outro serve de inspiração para que muitos participantes revejam as suas identidades, muitas vezes criando coragem para assumir algumas mudanças as quais já sentiam necessidade anteriormente, mas que não colocavam em prática por medo ou falta de referências. As identidades servem para criar o sentimento de pertença e para que possamos nos aliar àqueles aos quais percebemos como semelhantes ou que representam o que gostaríamos de ser (Hall, 1997). Os festivais atuam como espaços onde se reúnem semelhantes, portanto, nestes eventos conseguimos ter contato com pessoas que compartilham as mesmas paixões, ideias, interesses, valores e estilos de vida que nós e que, muitas vezes, não encontraríamos em nossos cotidianos. O sentimento de comunidade é um dos pilares mais fortes do *Burning Man* e, portanto, estar em contato com os demais participantes pode tanto reforçar os nossos papéis sociais com os quais estamos alinhados como nos fazer rever os que não nos satisfazem mais, motivando-nos, a partir do exemplo do outro, a fazer alguma mudança. Como vimos, não é raro o caso de participantes insatisfeitos com as suas identidades profissionais conhecerem outros com histórias de vida singulares e inspiradoras, o que acaba sendo um estopim para que eles próprios tenham alguma atitude em relação aos seus empregos. Ou que a troca de ideias com pessoas com outras experiências e visões de mundo seja determinante para que eles possam enxergar novas possibilidades

profissionais que antes não vislumbravam. O outro, nesse caso, torna-se a pessoa que, intencionalmente ou não, mostra novas possibilidades e atesta que o caminho da mudança é seguro, afinal ele mesmo também passou por um processo parecido.

O último tópico é o “*Burning Man* como oportunidade de autoconhecimento” e se pauta nos depoimentos dos participantes que apontam que o evento proporciona uma maior sintonia com eles próprios. Mais uma vez, a separação da vida cotidiana faz com que muitos do que estão no evento sintam que o ambiente proporcione um mergulho interior mais potente, uma vez que abafa os ruídos da vida cotidiana. Como em um rito de passagem, o participante é deslocado da sua vida cotidiana, mantido em uma espécie de limbo onde as hierarquias e dinâmicas sociais não tem validade e reincorporado na sociedade com o seu novo papel social. Ao se deparar com novos desafios, com outras dinâmicas sociais, rotinas diferentes das que vivem no dia-a-dia e um ambiente de maior tolerância e acolhimento, os participantes acabam por acessar aspectos de suas identidades que estavam reprimidos ou simplesmente esquecidos, mantidos em segundo plano por conta das expectativas sociais.

Podemos concluir, então, que o *Burning Man* em específico e os festivais de uma forma mais abrangente constituem ambientes mais seguros e acolhedores para os seus participantes, o que permite com que eles tenham maior liberdade de acessar e adotar identidades sociais que, muitas das vezes, podem não ser tão bem aceitas socialmente por serem entendidas como identidades marginais. Esta sociedade utópica, que possui dinâmicas próprias e valores consistentes, e que, na opinião dos seus participantes, preza pelo acolhimento ao invés do julgamento, e pela valorização das diferenças e da autenticidade ao invés da adoção de identidades padronizadas, cria uma atmosfera de fantasia onde tudo é possível, inclusive ser o que se é. A convivência dentro de uma comunidade heterogênea, com outros indivíduos com quem os participantes dividem o dia-a-dia no festival, mas também trocam histórias de vida e visões de mundo, faz com que muitos inspirem-se a adotar

mudanças que já tinham vontade, porém faltava coragem. É o olhar pro lado e se ver representado, é ver o outro como o espelho de si próprio, mas também é o olhar pra si e identificar aquilo que estava reprimido e ter um espaço seguro para que essas identidades consigam ser elaboradas, performadas, testadas e incorporadas (ou não) ao indivíduo no seu cotidiano. Neste local de fantasia, o lado lúdico e a transgressão tornam-se a permissão necessária para os participantes possam operar a construção identitária a partir de outros símbolos e significados que não os disponíveis em suas vidas cotidianas.

## **Considerações Finais**

Ao longo deste estudo, percorremos diversos conceitos e abordagens das Humanidades e Ciências Sociais na tentativa de oferecer uma visão multidisciplinar da complexidade em torno das Identidades, assim como o entendimento dos festivais e como as interações sociais ali presentes impactam as construções identitárias.

Para isso, o trabalho foi desmembrado em três grandes capítulos, cada um com foco em um conceito específico. A nossa primeira preocupação foi a de conceituar as identidades. Através da revisão teórica dos principais estudos sobre a temática produzidos pelos Estudos de Cultura, a Sociologia, a Psicologia Social e a Teoria do Comportamento do Consumidor, foi possível ilustrar as dinâmicas nas quais a construção identitária opera. A partir das leituras de Bauman e Hall, entendemos a volatilidade e a fragmentação das identidades na contemporaneidade: a liquidez da nossa era dissolveu não só as instituições, como também os sujeitos, em identidades múltiplas, instáveis e contextuais (Bauman, 2005; Hall, 1997, 2000, 2006), que estão em constante revisão (Giddens, 1991; Hall, 2000). Este processo de construção identitária se dá a partir das interações sociais, sendo fruto de negociações simbólicas entre indivíduos. Por esse motivo, as identidades operam de forma dual, servindo tanto para nos aproximar dos grupos sociais com os quais nos identificamos (ou queremos ser identificados), como também nos afastar daqueles com os quais não nos identificamos (Hall, 1997; Cova & Cova, 2002; Maffesoli, 1998; Jenkins, 2008). Os comportamentos sociais, ou melhor, a performance das identidades torna possível a leitura destas entre os pares sociais (Burke & Stets, 2009), assim como os objetos simbólicos que escolhemos para traduzi-las (Belk, 1998; Ahuvia, 2005). Todas estas teorias e estudos nos ajudaram a criar um panorama sobre como as identidades são elaboradas e representadas socialmente, guiando a análise desta investigação.

No segundo capítulo, concentrámo-nos no entendimento do que são Festivais e como eles se organizam em forma de interações sociais entre indivíduos e comunidades. Para este capítulo, investigamos a literatura produzida pela Sociologia e pela Psicologia Social sobre a temática. Entendemos então que, resumidamente, os festivais reúnem comunidades em um ritual para vivenciar um (ou vários) estilo(s) de vida. Estes espaços de encontro e socialização são também oportunidades de articulação de identidades, já que permitem a experimentação e performance de construções identitárias diversas (Bennett & Woodward, 2014). Isso porque os festivais funcionam como um recorte temporal, cujo afastamento do cotidiano faz com que os seus participantes se sintam mais livres para articular e experimentar identidades sem a rigidez e responsabilidade que a sociedade (e suas regras e hierarquias) impõe aos indivíduos. Estes espaços de articulação e negociação simbólica proporcionam a convivência com grupos sociais com os quais nos identificamos e compartilhamos estilos de vida, experiências e objetos simbólicos diversos. Por isso, podemos dizer que os festivais também funcionam como rituais de significação, ressignificação e execução de um sistema de símbolos que localizam o indivíduo em uma determinada identidade (Bell, 2009; Salamone, 2004). Quando analisados como rituais, situamos os festivais como ritos de passagem (Turner, 1974), onde a interrupção da rotina e o deslocamento da expectativa social permite a performance de outras possibilidades identitárias. Na sequência, estudamos o aspecto comunitário destes eventos, que, segundo Van Winkle, Woosnam, & Mohammed (2013), favorecem o sentimento de pertença, a conexão entre semelhantes e as trocas simbólicas que muitas vezes, levamos para além dos festivais e incorporamos em nossas identidades performadas na vida cotidiana. Por último, analisamos os estilos de vida enquanto formas de viver compartilhadas por um coletivo (Chaney, 1996). Os festivais possibilitam essa convivência entre indivíduos que compartilham ou têm interesse em determinados estilos de vida, aproximando-os das pessoas



que compartilham as mesmas referências e objetivos simbólicos, colaborando no processo de significação e ressignificação de identidades.

Após a análise dos dois conceitos-guias do nosso estudo, passamos então à investigação do objeto de estudo escolhido: o *Burning Man*. O *Burning Man* é um evento que acontece no deserto de Nevada, nos Estados Unidos da América, há 33 anos e reúne cerca de 70 mil pessoas, sendo considerado o maior festival de contracultura do mundo. Kozinets (2002) considera o *Burning Man* como um projeto experimental temporário, uma vez que as dinâmicas sociais presentes no evento são diferentes da vida rotineira e buscam subvertê-las, criando novos significados. Durante o tempo em que o festival acontece, são diversas as subculturas que ali se reúnem e convivem, compartilhando os seus símbolos e estilos de vida, o que nos permitiu, ao escolher este objeto de estudo, a identificação e o entendimento da possível influência dos festivais na construção identitária dos indivíduos. A investigação com os participantes foi desenvolvida através de entrevistas de profundidade com pessoas que já participaram do evento, de forma a recolher o máximo possível de suas impressões e experiências para, posteriormente, identificar os padrões latentes que nos ajudaram a entender como o *Burning Man* influencia direta ou indiretamente as identidades daqueles que ali frequentam. A análise resultou em três padrões, nomeados como “*Burning Man* como fuga e utopia”, *Burning Man* e o outro como inspiração” e “*Burning Man* como oportunidade de autoconhecimento”. O primeiro tópico explorou o aspecto utópico do festival, ao identificar que muitos dos participantes entendem o evento como uma oportunidade de vivenciar uma socialização diferente daquelas que a vida cotidiana permite. Esta fuga da realidade cotidiana foi apontada por muitos dos entrevistados como um dos grandes motivadores para o seu interesse e participação no *Burning Man*, uma vez que existia um descontentamento com certos aspectos da vida cotidiana, em especial o profissional. A utopia apresentada pelo festival durante os seus sete dias de existência torna-se, então, uma oportunidade para que

estes participantes vivenciem experiências diferenciadas que permitem com que estes explorem suas potências criativas através de outras identidades que não aquelas apresentadas no dia-a-dia do mundo “*default*”. O segundo tópico, “*Burning Man* e o outro como inspiração”, aborda a importância da socialização na experiência do festival e como a convivência com outras pessoas ou grupos sociais acaba por inspirar os participantes a manifestar outras identidades com as quais eles já sentiam conexão, mas que reprimiam pois entendiam que estas manifestações identitárias não cabiam nas suas vidas cotidianas. A vivência com o outro, a troca de experiências, a identificação e, principalmente, o contato com histórias de vida que os tocaram permite com que estes participantes enxerguem outras possibilidades de papéis sociais e sintam-se mais confiantes dos seus movimentos pessoais em busca de mudanças nos seus cotidianos. Por último, temos o tópico “*Burning Man* como oportunidade de auto-conhecimento”, uma vez que os participantes apontam que o deslocamento da vida cotidiana, com suas rotinas e exigências, e o dissolver das estruturas sociais engessadas da vida cotidiana atuam como uma oportunidade de concentração em si próprios, podendo entrar em contato com aspectos identitários os quais reprimiam ou que, por vezes, nunca haviam prestado atenção com maior cuidado e acolhimento.

A expectativa é que este trabalho colabore para a construção de um caminho multidisciplinar para o estudo das identidades e dos festivais, a partir da perspectiva dos Estudos de Cultura em colaboração com outras correntes teóricas e áreas acadêmicas. O cruzamento destas diversas visões, ao meu ver, possibilita com que os Estudos de Cultura estejam sempre em atualização e diálogo com demais linhas de pensamento, o que leva a uma produção acadêmica que traduz a transversalidade e a importância da análise de culturas no entendimento não só da sociedade quanto do indivíduo. Como limitação da pesquisa desenvolvida, identifico desde já a impossibilidade do acompanhamento dos entrevistados no próprio evento para o mapeamento das experiências e posterior análise da construção de

entendimento do impacto nas identidades, o que recomendo vivamente aos pesquisadores que, porventura, decidirem contribuir para a atualização e aprofundamento deste trabalho. Por outro lado, acreditamos que estes resultados, embora centrados em um festival específico, possam ser a base futura para pesquisas diversas relacionadas a festivais e também a outras experiências comunitárias. Os caminhos investigativos e as inferências aqui obtidas podem e devem ser testadas no estudo da construção identitária através de outras experiências de socialização.

## Referências

- Ahuvia, A. C. (2005). Beyond the Extended Self: Loved Objects and Consumers' Identity Narratives. *Journal of Consumer Research*, 32, 171-184.
- Anderson, B. (2008). *Comunidades Imaginadas - Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bakhtin, M. (2013). *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento - O contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec.
- Barker, C., & Jane, E. (2016). *Cultural studies: theory and practice*. Los Angeles: Sage.
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bauman, Z. (2005). *Identidade - Entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Belk, R. W. (1988). Possessions and the Extended Self. *Journal of Consumer Research*, 15(2), 139-168.
- Bell, C. (1997). *Rituals - Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Bell, C. (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Bennett, A., & Woodward, I. (2014). Festival Spaces, Identity, Experience and Belonging. Em A. Bennett, I. Woodward, & J. Taylor, *The Festivalization of Culture* (pp. 11-26). Burlington: Ashgate.
- Burke, P. (1991). Identity Processes and Social Stress. *American Sociological Review*, 56(6), 836-849.

- Burke, P. (1997). An Identity Model for Network Exchange. *American Sociological Review*, 62(1), 134-150.
- Burke, P., & Reitzes, D. (1981). The Link Between Identity and Role Performance. *Social Psychology Quarterly*, 14(2), 83-92.
- Burke, P., & Stets, J. (2009). *Identity Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Burning Man. (2019). *Survival Guide Metamorphoses*. Acesso em 28 de Agosto de 2019, disponível em <https://survival.burningman.org/>
- Burning Man. (28 de agosto de 2019). *The Event*. Fonte: Burning Man: <https://burningman.org/event/>
- Cast, A. (2003). Identities and Behavior. Em P. Burke, T. Owens, R. Serpe, & P. Thoits, *Advances in Identity Theory and Research* (pp. 41-53). Nova Iorque: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Chaney, D. (1996). *Lifestyles*. Londres e Nova York: Routledge.
- Chaney, D. (2001). From ways of life to lifestyle: rethinking culture as ideology and sensibility. Em J. Lull, *Culture in the communication age* (pp. 75-88). Londres e Nova York.
- Cherrier, H. (2009). Anti-consumption discourses and consumer-resistant identities. *Journal of Business Research*, 62, 181– 190.
- Cherrier, H., & Murray, J. (2007). Reflexive Dispossession and the Self: Constructing a Processual Theory of Identity. *Consumption Markets & Culture*, 10(1), 1-29.

- Cova, B., & Cova, V. (2002). Tribal marketing: The tribalisation of society and its impact on the conduct of marketing. *European Journal of Marketing*, 36(5/6), 595-620.
- Deflem, M. (1991). Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20(30), 1-25.
- DeVaul, D., Beaulieu-Prévost, D., Heller, S., & 2018 Census Lab. (2019). *Black Rock City Census: 2013-2018 Population Analysis*. Black Rock City: Black Rock City Census.
- Dowd, T., Liddle, K., & Nelson, J. (2004). Music Festivals as Scenes: Examples from Serious Music, Womyn's Music, and SkatePunk. Em A. Bennett, & R. Peterson, *Music Scenes: Local, Trans-Local, and Virtual* (pp. 149-167). Nashville: Vanderbilt University Press.
- Falassi, A. (1987). *Time out of time - Essays on the Festival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Featherstone, M. (1987). Lifestyle and Consumer Culture. *Theory Culture Society*, 55-70.
- Gauthier, F. (2013). The enchantments of consumer capitalism: Beyond belief at the burning man festival. Em F. Gauthier, & T. Martikainen, *Religion in Consumer Society. Brands, Consumers and Markets* (pp. 143-158). Farnham: Ashgate.
- Getz, D. (2010). The nature and scope of Festival Studies. *International Journal of Event Management Research*, 5(1), 1-47.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.

- Gilmore, L. (2005). Fires of the Heart: Ritual, Pilgrimage, and Transformation at Burning Man. Em L. Gilmore, & M. Van Proyen, *AfterBurn: Reflections on Burning Man* (pp. 43-64). Albuquerque: The University of New Mexico Press.
- Green, D., & Kaiser, S. (2011). From Ephemeral to Everyday Costuming: Negotiation in Masculine Identities at the Burning Man Project. *Dress*, 37, 1-22.
- Hall, S. (1997). The Work of Representation. Em S. Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London / Thousand Oaks / New Dehli: Sage Publications.
- Hall, S. (2000). Who needs "identity"? Em P. Gay, J. Evan, & P. Redman, *Identity: a reader* (pp. 15-30). Londres: Sage Publication.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Harvey, L. (30 de agosto de 1997). Larry Harvey Speech, 1997. Hualapai Playa, Nevada.
- Hawkins, M (2018). Researching and marketing to consumption collectives. *International Journal of Market Research*, 1-14.
- Horton, J., Macve, R., & Struyven, G. (2004). Qualitative Research: Experiences in Using Semi-Structured Interviews. Em C. Humphrey, & B. Lee, *The Real Life Guide to Accounting Research* (pp. 339–357). Amsterdam: Elsevier.
- Jenkins, R. (2008). *Social identity*. Londres e Nova York: Routledge.
- Kozinets, R. (2002). Can Consumers Escape the Market? Emancipatory Illuminations from Burning Man. *Journal of Consumer Research*, 29(1), 20-38.

- Kozinets, R. (2003). The Moment of Infinite Fire. Em S. Brown, & J. Sherry, *Time, Space, and the Market: Retrospectives Rising* (pp. 199-216). Nova Iorque: M. E. Sharpe.
- Kozinets, R., & Sherry, J. (2004). Sacred Iconography in Secular Space: Altars, Alters, 291 and Alterity at the Burning Man Project. Em C. Otnes, & T. Lowrey, *Contemporary Consumption Rituals: A Research Anthology* (pp. 291-314). New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Kozinets, R., & Sherry, J. (2007). Comedy of the Commons: Nomadic Spirituality and the Burning Man Festival. Em R. Belk, & J. Sherry, *Consumer Culture Theory* (pp. 119-150). Amsterdam: Elsevier.
- Lipovetsky, G., Charles, S., & Vilela, M. (2004). *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla.
- Macedo, A., & Amaral, A. (2005). *Dicionário da Crítica Feminista*. Porto: Edições Afrontamento.
- Maffesoli, M. (1998). *O Tempo das Tribos: O Declínio do Individualismo nas Sociedades de Massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- McCracken, G. (1988). *The Long Interview*. London & New Dehli: Sage Publications.
- McCracken, G. (2003). *Cultura & Consumo*. Rio de Janeiro: Mauad.
- McMillan, D. (1996). Sense of Community. *Journal of Community Psychology*, 24(4), 315-325.
- McMillan, D., & Chavis, D. (1986). Sense of Community: A Definition and Theory. *Journal of Community Psychology*, 14, 6-23.



- Mead, G. H. (1972). *Mind, self & society from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Muñiz, A., & O Guinn, T. (2001). Brand Community. *Journal of Consumer Research*, 27, 412-432.
- Pinto, M. d., & Santos, L. L. (Jul/Dez de 2008). Em busca de uma trilha interpretativista para a pesquisa do consumidor: uma proposta baseada na fenomenologia, na etnografia e na ground theory. *RAE-eletrônica*, 7(2).
- Richardson, B. (2013). *Tribal Marketing, Tribal Branding*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Salamone, F. (2004). *The Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*. Nova York e Londres: Routledge.
- St John, G. (2008). Victor Turner and Contemporary Cultural Performance - An Introduction. Em G. St John, *Victor Turner and Contemporary Cultural Performance* (pp. 1-37). New York: Berghahn Books.
- Stryker, S., & Burke, P. (2000). The Past, Present, and Future of an Identity Theory. *Social Psychology Quarterly*, 63(4).
- Stryker, S., & Serpe, R. (1982). Commitment, Identity Salience, and Role Behavior: Theory and Research Example. Em *Personality, Roles and Social Behaviour*. Nova Iorque: Springer-Verlag.
- Turner, V. (1974). *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Turner, V. (2012). Liminal ao liminóide: em brincadeira, fluxo e ritual. Um ensaio de simbologia comparativa. *Mediações*, 17(2), 214-257.

- Van Gennep, A. (2011). *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.
- Van Winkle, C., & Woosnam, K. (2014). Sense of community and perceptions of festival social impacts. *International Journal of Event and Festival Management*, 5(1), 22-38.
- Van Winkle, C., Woosnam, K., & Mohammed, A. (2013). Sense of Community and Festival Attendance. *Event Management*, 17, 155-163.
- Williams, R. (2011). *The Long Revolution*. Parthian.
- Yinger, J. (1960). Contraculture and Subculture. *American Sociological Review*, 25(5), 625-635.

## APÊNDICES

Pré Questionário.pdf

Roteiro Entrevista Semiestruturada.pdf

Entrevista Bruno.mp4

Entrevista Carla - Parte 1.m4a

Entrevista Carla - Parte 2.m4a

Entrevista Daniela - Video 1.mp4

Entrevista Daniela - Video 2.mp4

Entrevista Filipe.m4a

Entrevista Rodrigo.m4a

Entrevista Vasco.m4a